LEVI-STRAUSS
el estructuralismo y la teoría sociológica

por

C. R. BADCOCK.

Traducción de Juan Almela

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1975
Primera edición en español, 1979
Primera reimpresión, 1983

Título original:
l~evi~Strauss:Strucluralism and Sociolosical Theory
© 1975, C. R. Badcock
Publicado por Hulchinson & Co. Ud., Londres

D. R. © 1979, Fondo de Cultura Económica
Av. de la Universidad 975, 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-0356-7

Impreso en México

La antropología debe ser ecuménica.

SALVADOR DALÍ

(Descharnes, *World of Dali*, p. 68)

PREFACIO

No es este un libro escrito por un creyente en el estructuralismo. Si lo fuera, no creo que ayudase gran cosa a aquellos a quienes ante todo se dirige. Es un libro escrito para quienes se interesan en el estructuralismo, y en Lévi-Strauss en particular, principalmente a propósito del lugar del estructuralismo y de su máximo exponente en la sociología y la antropología modernas. Lo he escrito en gran medida desde el punto de vista de la teoría sociológica y la historia del pensamiento sociológico. Espero que lo encuentren útil los estudiantes de ciencias sociales y el lector general que tenga cierta familiaridad con el tema. Quienes sepan más acerca del estructuralismo, y en particular sobre Lévi-Strauss, seguramente no siempre estarán de acuerdo conmigo, aunque confío en que hallarán digno de consideración lo que digo. A los especialistas seguramente les escandalizará la ausencia de jerigonza estructuralista y un enfoque que acaso parezca demasiado sencillo para las obras de un autor como Lévi-Strauss. No me arrepiento por ello, y opino que, dados los limitados propósitos del libro, la inteligibilidad cuenta más que la fiel adhesión al rastro —frecuentemente indescubrible— del maestro por el laberinto del estructuralismo.

Si lo he recorrido en seguridad, lo debo en buena medida a los profesores Donald MacRae, David Martin y Ernest Gellner, y especialmente al profesor Percy Cohén.

C. B.

I. ORÍGENES EN COMTE, DURKHEIM Y MAUSS

Propósitos de este libro

El principal interés de Lévi-Strauss, tanto para los estudiosos de ciencias sociales como para el público lector en general, reside en que es el mejor conocido y más leído de los autores pertenecientes a lo que hoy por hoy se llama escuela estructuralista. Es claro que él acepta esta etiqueta, pues la emplea reiteradamente en sus libros, incluso en los títulos de un par de ellos. A decir verdad, por lo que toca a las ciencias sociales puede llamarse con confianza a Lévi-Strauss guía del movimiento o, cuando menos, su exponente más destacado en los campos de la antropología y la sociología.

El interés del estructuralismo como movimiento en las ciencias sociales procede de su pretensión, implícita o explícita, según el caso, de proporcionar un nuevo modo de ver, o de captar, el hombre y sus actos. Esto es algo fundamental para todas las ciencias humanas, y para la sociología, la antropología y la psicología en particular. En vista de que el hombre participa subjetivamente en ser hombre, y como sus obras constituyen su propia apreciación subjetiva, todas estas ciencias se han empeñado desde el principio en dar al hombre una nueva visión de sí mismo y una nueva conciencia de la sociedad de la que forma parte. El principal atractivo del estructuralismo reside en el hecho de

que ha intentado hacer esto de una manera que parece bien nueva.

Ha proporcionado explicaciones del hombre y la cultura en términos de lo que Chomsky llama "estructuras profundas". Son éstas principios de funcionamiento mental que son inconscientes pero que el estructuralismo intenta revelar y, en antropología y sociología cuando menos, mostrar como auténtica base del fenómeno de la cultura. En el intento de sacar a la luz estos determinantes colectivos e inconscientes del comportamiento, el estructuralismo desempeña en las ciencias sociales un papel análogo al del psicoanálisis en la psicología individual. Uno y otro sostienen que proporcionan una nueva apreciación, una visión más honda de los procesos que nos afectan, pero de los que no nos percatábamos antes de que surgieran estas disciplinas. Como hemos de ver, uno de los propósitos principales de este libro es mostrar precisamente cuánto debe el estructuralismo al psicoanálisis.

El deseo de disponer de una nueva conciencia de la sociedad, de una nueva visión de la cultura es, en mi opinión, el atractivo principal de las ciencias sociales en general, tanto para los estudiantes que ingresan en cursos universitarios sobre estas disciplinas, como para el público general que lee al respecto. Ni que decir tiene, la naturaleza de la esperada nueva conciencia varía mucho. Hay quien considera el estudio de la sociología y la antropología social un medio de liberación personal de las fuerzas sociales que antes lo constreñían, pero que, una vez captadas en lo que son, pueden ser trascendidas por el individuo. Vistas así, las ciencias sociales hacen de desenmascaradoras de engaños, destrona-

doras de mitos, y la universidad se vuelve un matadero de vacas sagradas. Otros buscan en las ciencias sociales conciencia de las realidades subyacentes a la estructura social, que nos afecta a todos y en cuyos procesos participamos todos. Como la participación es en gran medida obligatoria, siempre valdrá la pena adquirir alguna información digna de confianza acerca de qué es exactamente aquello de lo que formamos parte. La sociología, y el estudio de las estructuras sociales contemporáneas en particular, es vista como un medio que aspira a una apreciación más racional de las realidades sociales, políticas y económicas, y —es de esperarse— a una base más digna de confianza para tomar decisiones en este terreno.

Otros más consideran que las ciencias del hombre y de la sociedad proporcionan más que nada un ahondamiento en nosotros mismos, al ampliar nuestra apreciación subjetiva de tal suerte que, por ejemplo, el ritual ininteligible de pueblos primitivos, o incluso las acciones irracionales de miembros de nuestra propia sociedad, se tornan comprensibles y parte de un cuadro significativo de nuestra propia experiencia social.

Parece que el estructuralismo tiene algo que ofrecer a todos estos intereses, y como nueva visión del hombre y la sociedad merece, al menos preliminarmente, nuestro interés serio y un intento genuino, por nuestra parte, de comprender lo que tiene que decir.

No se trata, por supuesto, del primer movimiento en las ciencias sociales que formula semejantes esperanzas. De hecho, como ya he indicado, todos los científicos sociales han ofrecido, de una u otra

manera, algo por el estilo; todos han pretendido proporcionar al menos alguna clase de discernimiento nuevo en la realidad social, y creo que si en realidad queremos entender el estructuralismo y a Lévi-Strauss —y no sólo aprender a parlotear en su jerigonza y a repetir en momentos oportunos sus *frases hechas*—, *debemos ver el estructuralismo, y la* contribución de Lévi-Strauss a él, ante el fondo de las ciencias sociales en general y de la historia de la teoría sociológica en particular.

Éste es, pues, el primer propósito del libro, y al que dedico el primer capítulo. Procuraré mostrar que los problemas a los que se enfrenta la obra de Lévi-Strauss le fueron legados por una generación anterior de sociólogos, por Durkheim en particular. Además, por lo general sólo se consigue apreciar como es debido la importancia de la contribución de alguien a cualquier campo si se la ve en el contexto de lo que hubo antes y lo que la generó. Hasta ahora ningún libro sobre Lévi-Strauss ha intentado hacer esto, y al realizarlo me ha resultado necesario, como el lector no tardará en ver, remontarme a los fundamentos de la sociología, a Comte y la Ilustración. Esto se debe a que la tradición sociológica francesa, a la que Lévi-Strauss pertenece, se inicia allí, y a que, según veremos dentro de un momento, en mi opinión sólo puede apreciarse bien la posición de Lévi-Strauss en la historia de la sociología ante el fondo de su alcance íntegro.

Mi segundo propósito principal es examinar a Lévi-Strauss desde el punto de vista *sociológico*. Se han publicado abundantes libros y artículos que consideran su obra desde el punto de vista de la antropología, la lingüística, la crítica literaria o el

estructuralismo en general (estos últimos suelen ser los más ininteligibles), pero pocos, o ninguno, se han escrito del modo como estamos acostumbrados a que nos presente a Durkheim, Marx o Comte. En mi opinión, la gran debilidad de los estudios anteriores es que, al tratar a Lévi-Strauss como a *un antropólogo, o un estructuralista, o como un toro lingüístico-estructural suelto en una cristalería* socioantropológica, han reducido la importancia de sus escritos, no tomando en cuenta sus vastas implicaciones filosóficas, sociológicas y metodológicas.

En consecuencia, mi tercer propósito importante será tratar de penetrar en este nivel de interés sociológico y metodológico general en la obra de Lévi-Strauss y revelar, por vez primera según creo, los cimientos fundamentales filosóficos y metodológicos de su estructuralismo. Procuraré mostrar que, como sociólogo y teórico, Lévi-Strauss puede ser comparado provechosamente con otros sociólogos, sobre una base análoga a la que nos permitiría comparar, por ejemplo, a Comte y a Pareto. Más aún, aspiro a mostrar que precisamente los mismos puntos teóricos y metodológicos que los sociólogos están acostumbrados a hallar y discutir en las obras de autores clásicos, aparecen también en el estructuralismo de Lévi-Strauss. Esto nos conducirá a fin de cuentas a considerar el que probablemente es el más importante de tales puntos, tanto por lo que toca a entender lo que dice Lévi-Strauss como para apreciar lo que puede marchar mal en su enfoque. Me refiero a su reduccionismo. Casi todos los que leen sus obras no tardan en caer en la cuenta de que de un modo u otro está reduciendo algunos aspectos de la cultura a la operación de la mente,

pero pocos aprecian cómo se las arregla para esto, y aún menos notan cómo intervienen en su sistema nociones como la de Naturaleza, a modo de explicación reductiva final. Pocos autores han dedicado especial atención a esto, pero yo me propongo revelar a qué precisamente se reduce el reduccionismo de Lévi-Strauss, y demostrar que en realidad no es ni mucho menos tan incomprensible, metafísico y original como muchos parecen sospechar. Por último intentaré mostrar cómo el estructuralismo de Lévi-Strauss es de hecho una nueva versión del psicoanálisis, ni más ni menos, pero tal que, como todas las herejías psicoanalíticas, niega el cuerpo y en este caso atavía las ideas de Freud con los aderezos de la cibernética.

La sociología como religión

No hay ni que decir que los movimientos intelectuales nuevos, como el estructuralismo, no se originan de la nada. El nacimiento virginal es desconocido como fenómeno intelectual. Siempre existe la paternidad, por dudosa que sea muchas veces. En este libro tengo el propósito de demostrar justamente cuál es la paternidad del estructuralismo de Lévi-Strauss, y de indicar que, lejos de ser algo nuevo y desacostumbrado, se remonta en realidad a problemas de teoría sociológica y de práctica antropológica que ya existían desde el surgimiento mismo de estas disciplinas, y que desde entonces no han dejado de afectar su curso. Tal como he observado, trataré de mostrar que la versión del estructuralismo debida Lévi-Strauss, probablemente la

más completa y coherentemente pensada que tenemos en las ciencias sociales, está firmemente arraigada en el pensamiento sociológico y antropológico tradicional, y que sus nuevos e interesantes enunciados puede verse que intentan resolver algunos problemas viejos y muy difíciles de tratar.

Como es bien lógico, las más importantes contribuciones de Lévi-Strauss al pensamiento sociológico se remontan a los problemas más fundamentales que encuentra la sociología, y procuraré indicar cómo Lévi-Strauss, en sus diversas obras, ha tratado de resolverlos. Advertiremos, según lo espero, que éste no sólo es un modo excelente de apreciar cómo este tipo de análisis, nuevo y en apariencia desacostumbrado, se vincula a las grandes tradiciones y continuidades del pensamiento sociológico, sino que asimismo proporciona la manera mejor y más confiable de comprender qué es a ciencia cierta lo que Lévi-Strauss dice, dado que su modo de expresión no siempre es precisamente fácil de entender. Hallaremos que el itinerario sistemático por esos problemas fundamentales y las respuestas que les da Lévi-Strauss es también una guía clara a través de sus obras, y así quizá no nos sorprenda —conociendo como conocemos el olfato galo para la lógica— descubrir que una progresión lógica, de las más fundamentales a las más rebuscadas y enrarecidas de estas cuestiones sociológicas, acarrea a la vez una consideración de sus obras más o menos estrictamente cronológica.

Pero si queremos comenzar por el principio de Lévi-Strauss, tanto lógica como cronológicamente, tenemos que empezar asimismo, tal como lo insinué, por el comienzo de la sociología. La razón es que

la primera obra de consideración de Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, aunque es ostensiblemente un ponderoso estudio antropológico de los sistemas de parentesco, resulta de hecho ser un intento de resolver uno de los problemas más intratables de la teoría sociológica, problema que Lévi-Strauss heredó de Durkheim, su predecesor más importante en la sociología francesa, y que sigue constituyendo hoy en día una seria dificultad teórica que reaparece en las obras de otros muchos autores. A fin de comprender bien qué problema es éste y de estar, en consecuencia, en posición de apreciar la trascendencia de la solución que Lévi-Strauss le da, tenemos que seguir su rastro hasta el principal predecesor de Durkheim, Comte, el primer sociólogo moderno, el fundador con quien surgió realmente esta dificultad. No sólo está muy difundida sino que, como debo tratar de mostrar ahora, tiene importancia fundamental para la sociología en conjunto; al igual que la mayoría de sus problemas metodológicos realmente significativos, procede de uno de sus aspectos más firmes. Al tratar de resolverla, si bien más implícita que explícitamente, Lévi-Strauss estuvo a la altura de Comte y Durkheim al explorar los puntos más fundamentales de la teoría sociológica, y sus contribuciones al problema lo hacen merecedor de un examen teórico tan ceñido como el que se ha concedido a sus dos grandes precursores en la sociología francesa. Lévi-Strauss se habrá presentado al público principalmente como antropólogo, pero al igual que otros antes que él —así Radcliffe Brown y Malinowski—, es un antropólogo cuya obra es rica en discernimiento sociológico y cuya posición ante las princi-

pales cuestiones teóricas de la sociología no pueden permitirse pasar por alto los demás sociólogos.

De esta suerte, a fin de apreciar la trascendencia de Lévi-Strauss para la sociología en conjunto y su contribución a las dificultades teóricas y metodológicas persistentes, resulta una buena idea echar una ojeada a la historia del pensamiento sociológico y tratar de ver precisamente cómo Lévi-Strauss se inserta en ella.

El primer periodo del pensamiento sociológico, que va más o menos de principios del siglo XIX a fines de su tercer cuarto, fue lo que pudiera llamarse la edad de los profetas. Lo dominaron figuras proféticas, como Saint-Simon, Comte y Marx.

Cada uno de ellos representaba una excepción solitaria en la vida intelectual de la época. Cada uno vivió una existencia más o menos precaria, sin obtener de sus obras nada, o casi, de provecho material ni de otra índole. Cada uno se explayó sobre el mal estado presente y futuro de la sociedad, en estilo harto retórico y a menudo apocalíptico. Marx, con su cabeza de patriarca, su aire judío y descuidado, es el que más se acerca al prototipo del Antiguo Testamento, pero Comte y Saint-Simon pueden ser vistos igualmente como profetas de una nueva ciencia y un nuevo orden social. Incluso las iglesias que ambos fundaron ameritan que se les aplique el título de "profetas de la sociología" con gran justicia.

La época siguiente fue dominada por los sociólogos "clásicos", especialmente Durkheim y Weber, pero sin dejar de incluir a Tönnies, Simmel y Pareto. Los profetas habían escrito libros visionarios, dedicados con frecuencia a grandes asuntos, y sobre

todo al porvenir, tratárase de la revelación positiva o de la comunista. Los grandes sociólogos clásicos produjeron los más famosos estudios sociológicos de temas específicos: se recuerdan en este contexto los trabajos de Durkheim sobre el suicidio y las formas elementales de la vida religiosa, de Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo y sobre la religión china, así como algunos de los clásicos estudios de Tönnies y Simmel. Estos sociólogos fueron los primeros en ser aceptados en la vida intelectual y política de sus tiempos. Nadie ejemplifica la nueva respetabilidad de la sociología y de los sociólogos en este periodo mejor que Durkheim, quien ocupó la primera cátedra universitaria de sociología que existió. También Weber tuvo una cátedra así, y todos estos sociólogos eran aceptados, en uno u otro sentido, por la sociedad, y no quedaban en figuras solitarias que protestaban al margen de ella, como pasó con Comte, Saint-Simon y Marx.

Hacia el fin de este periodo —después de la primera Guerra Mundial— se manifestó en la sociología una nueva tendencia, sobre todo en las últimas obras de Weber y Pareto: la tendencia a preferir la teorización general a los estudios específicos, clásicos. Así, Pareto y Weber se pusieron a construir tipologías de la "acción social", intento de fundar la teoría sociológica en un marco explicativo que cubriera todas las formas del comportamiento humano vistas en un contexto social. En el periodo tercero, y más reciente, del pensamiento sociológico, esta tendencia a la teorización general fructificó, particularmente en las grandes obras de Talcott Parsons. *Structure of Social Action* y *The Social*

System. Aquí alcanza su punto más alto el interés en la clasificación de los tipos de acción social, así como el deseo de crear un sistema de teoría sociológica que todo lo abarque. Otro aspecto del enfoque sociológico contemporáneo —aspecto importantísimo en el caso de Lévi-Strauss— es un intento de resolver las contradicciones dentro de la sociología misma, y en particular de reconciliar puntos de vista teóricos encontrados, procedentes de los grandes profetas y de los fundadores clásicos.

A este respecto, la historia de la sociología se parece notablemente a la de muchas religiones. Es característico que la religión comience con un solo fundador profético. Es la "voz que clama en el desierto" original. Voces así causan escasa impresión en su día, pero después se va constituyendo un grupo de seguidores devotos; así los que seguían a los profetas aislados forman sectas. En seguida surgen guías ideológicos que se encargan de establecer la verdadera, auténtica, enseñanza del maestro, de definir la herejía y las interpretaciones erróneas de sus palabras, y de combatir las tendencias cismáticas.

En la historia del cristianismo, San Pablo es el ejemplo más evidente de esto. Siguiendo mi analogía, el Apóstol de los gentiles correspondería a Weber (si interpretamos la obra sobre la ética protestante, y otras, como intento de resolver las contradicciones de la teoría de Marx del cambio social y de considerar aspectos olvidados de la situación). En esta época la secta se vuelve una iglesia, y el mensaje del profeta pasa a ser dogma religioso. Con el tiempo sobreviene la tercera y última fase, la de la *escolástica*.

Conforme el mensaje del maestro se torna ampliamente aceptado, y bien definido el dogma ortodoxo, aparece una tendencia a la elaboración de puntos doctrinales sutiles, que acompaña a la propensión a aceptar más el *statu quo* social y político existente. Pasadas su infancia y su adolescencia, la nueva religión entra en la madurez. En términos de organización, esto quiere decir que la iglesia queda legitimada y se integra a la sociedad en términos más amplios, lo cual en mi analogía corresponde a la aceptación de la sociología en la universidad. Pero en términos teológicos y filosóficos, representa un esfuerzo de ajustar y reconciliar ideas tradicionales y, lo que es más importante, de alcanzar una formulación de la doctrina que sea fácil de enseñar a los estudiantes. En el cristianismo esta tendencia se inicia con San Agustín y culmina en Santo Tomás de Aquino, quien en términos de mi metáfora corresponde a Talcott Parsons. Para cuando alcanzamos la época escolástica, la doctrina figura en grandes obras de texto, claramente organizadas, como *The Structure of Social Action,* o la *Summa Theologicae* de Santo Tomás, en las que las consideraciones más presentes son las pedagógicas. Se insiste en la coherencia lógica y el abarque del sistema, y se hace que todo el pensamiento anterior parezca moverse hacia la suma final y definitiva. Así Aristóteles es presentado como un buen católico y reconciliado con el Seudodionisio (un neoplatónico, por donde se quiera mirar) gracias a Santo Tomás, y Parsons encaja a Marx con Durkheim, Marshall, Pareto y demás. En este periodo el teórico es impulsado a dar respuestas completas, cabales y definitivas a todas las preguntas, a no

dejar cabos sueltos y a unificar todo el conocimiento, todas las tendencias en conflicto, en una obra única, que es a la vez compendio y síntesis de todo lo escrito antes acerca del tema.

Es claro que Lévi-Strauss no pertenece a los profetas, pero tampoco es de los escritores clásicos. Si mi analogía vale algo, su puesto debe de estar entre los escolásticos. Cierto es que no ha producido obras tan patentemente escolásticas como las de Talcott Parsons, pero me propongo mostrar que la actitud teórica ante la sociología de Lévi-Strauss es sintética, que echa mano de los autores clásicos e intenta reconciliarlos, y que aspira a dar respuestas exhaustivas a los asuntos que considera. Desde el punto de vista literario, sus obras tienen, por cierto, todas las señales de la mente escolástica. Son vastas, atestadas de jerigonza, altamente técnicas, frecuentemente oscuras y siempre extremadamente eruditas, llenas de referencias, declaradas u ocultas, a los clásicos como Durkheim y Marx, a más de otras fuentes.

Si esperamos que Lévi-Strauss exhiba teorías sociológicas y enfoques metodológicos muy nuevos y desconocidos, nos llevaremos un gran desengaño. Incluso aspiro a mostrar que, teóricamente hablando, pertenece a su generación, es muy comparable con Talcott Parsons y tiene gusto escolástico. Veremos cuánto recurre a Durkheim, Marx y Freud, en particular, y que la lingüística estructural que hay en sus obras, en la que tanto insisten otros autores, tiene importancia casi secundaria y funciona sobre todo dando ganchos teóricos y lógicos en que colgar restos de las teorías clásicas. Veremos que su marxismo sólo tiene sentido si lo vemos muy

durkheimizado, y su positivismo durkheimiano sólo mezclado con algo de Marx. Todo el resto es Freud.

Pero antes de que empecemos a sacar nuestras conclusiones, vayamos por partes y ante todo veamos precisamente hasta dónde se tiene en pie mi comparación de la sociología con la religión. Si consideramos primero a Comte, el fundador de la sociología, iremos entendiendo mucho de lo que trataron de hacer Durkheim y luego Lévi-Strauss.

Hablé antes de las aspiraciones de la sociología de dar a los estudiantes una nueva visión de las cosas, una nueva conciencia social. El primero de los grandes puntos teóricos que deseo considerar a propósito de las obras de Lévi-Strauss, y que deriva de Durkheim, puede identificarse, a decir verdad, en el intento de Comte de proporcionar precisamente eso, una nueva conciencia de la realidad social. Comte la llamó positivismo y está claramente definida en la famosa "ley de las tres etapas", que Comte enuncia así:

> Cada una de las ramas de nuestro conocimiento pasa sucesivamente por tres diferentes condiciones teóricas, la teológica, o ficticia, la metafísica, o abstracta, y la científica, o positiva. En otras palabras, la mente humana, por su naturaleza, emplea en su progreso tres métodos de filosofar, los caracteres de los cuales difieren y aun se oponen radicalmente... El primero es el necesario punto de partida para el entendimiento humano, el tercero es un estado fijo y definido. El segundo no es sino un estado de transición.[1]

[1] Auguste Comte, *The Positive Philosophy*, Londres, 1853, p. 2.

Esta nueva conciencia es la conciencia científica. En la primera etapa, la teológica, se busca el conocimiento absoluto por referencia a los actos de seres espirituales. En el segundo, éstos se racionalizan en una idea abstracta como la de Dios o Naturaleza. Pero la filosofía positiva de Comte aspira a reducir todos los fenómenos a "aspectos de un hecho general único, como la gravitación, por ejemplo".[2] Pero el conocimiento positivo así obtenido no sería puramente teórico. Comte confiaba también en que la ciencia sociológica habría de tener usos prácticos. "La filosofía positiva —afirma— ofrece la única base sólida para la reorganización que debe suceder a las condiciones críticas en que ahora viven las naciones más civilizadas."[3]

Pero no todos los departamentos del conocimiento alcanzarían esta etapa positiva al mismo tiempo. "El conocimiento —dice Comte— alcanza antes la etapa positiva proporcionalmente a su generalidad, simplicidad e independencia con respecto a otros departamentos."[4] No sorprende enterarse de que ve las matemáticas como, históricamente, la primera de las ciencias positivas, seguidas por la astronomía, la "física terrestre", la química y la biología, las últimas dos de las cuales apenas alcanzaban la etapa positiva en los días de Comte. Por último, lo que Comte empezó llamando "física social" pero que luego bautizó, con solecismo, "sociología", acabaría volviéndose también una ciencia positiva. Lo que es más, la nueva ciencia de la sociología

[2] *Ibid.*, p. 3.
[3] *Ibid.*, p. 14.
[4] *Ibid.*, p. 16.

habría de tener el lugar supremo en la jerarquía de las ciencias. Lo que fue en otro tiempo la teología —la reina de las ciencias—, lo sería ahora la sociología. Pues la jerarquía no aludía nada más a la evolución histórica, dando el orden en que las ramas del conocimiento se despojaban de sus tinieblas teológico-metafísicas primigenias; era también —y tal vez esto fuera lo más importante— una jerarquía lógica. Cada ciencia dependía de la que la precedía; así la astronomía, por ejemplo, dependía de unas matemáticas positivas a fin de ser positiva ella también. Pero asimismo cada ciencia era independiente. La biología, pongamos por caso, no podía ser reducida por entero a la química, de acuerdo con Comte. Siempre quedaba cierto residuo irreducible indicador de que, dentro de su propia esfera de competencia, cada ciencia podía manejar sus propias explicaciones sin recurrir forzosamente a la inmediatamente inferior en la jerarquía.

Esto suena de lo más razonable cuando se trata de química o biología, pero en el caso de la sociología disimula una dificultad que veremos reaparecer en Durkheim y a la que se enfrenta Lévi-Strauss al intentar poner en claro los enredos de los sistemas primitivos de parentesco. La dificultad especial con respecto a la sociología es que esta ciencia es vista como suprema en la jerarquía, y así como algo que no podría servir de base para otra. En la jerarquía de Comte, cada campo del conocimiento era de por sí más complejo que lo anterior y, ni que decir tiene, estaba en condiciones de estudiar una realidad más complicada que las de niveles más inferiores. Si la sociología fuera la reina

de las ciencias, se sigue que la sociología habría de enfrentarse a la realidad más compleja conocida al hombre, al máximo orden de las cosas existentes, a saber, la sociedad misma. A este respecto había una analogía estrecha con la ciencia, hoy superada, de la teología, parecido aún mayor si recordamos que como cada ciencia de la jerarquía no puede ser reducida del todo a una ciencia subordinada sino que debe explicar su propia realidad en sus propios términos irreducibles, entonces la sociología —el estudio de la realidad más alta y compleja— tenía que explicar tal realidad, en parte al menos, en términos imposibles de reducir a nada más. Dicho de otro modo, la sociedad, en alguna medida, era autoexplicativa. Ahora, es fácil advertir que éste es otro respecto en el que la sociología resulta parecida a la teología, pues ésta también, en sus buenos tiempos, presumía de estudiar la realidad más alta y trascendente —Dios—, que se definía en términos metafísicos como un ser autosubsistente o, dicho con otras palabras, como una realidad autoexplicativa. Es fácil advertir la tentación de considerar la sociedad como sustituto de Dios, al menos en algún sentido cercano al significado del término en la teología. Y en efecto, como hemos de ver, Comte sucumbió de plano a esta tentación de igualar la sociedad con Dios y la sociología con la teología, en tanto que Durkheim, según espero mostrar, sucumbió en la medida en que conservó vestigios morales y metafísicos de la idea.

Puesto en términos sociológicos contemporáneos, se trata del problema del holismo, de ver la sociedad como mayor que la suma de sus partes y tras-

cendente respecto a sus individuos. Pero es también algo más y, como veremos, es de hecho la raíz de una serie de dificultades fundamentales en la explicación sociológica, aun en las explicaciones estructuralistas de Lévi-Strauss.

Por el momento concluyamos que Comte inventó la idea de una nueva conciencia positiva y científica de la realidad social —idea a la que de una manera u otra se adhieren todos los sociólogos siguientes y contemporáneos, incluyendo a Lévi-Strauss— y que, habiendo creado esta nueva rama del conocimiento, se dedicó a convertirla, de acuerdo con el principio de que todos los revolucionarios restauran los peores elementos de los abusos que más se empeñan en erradicar, en una copia más o menos fiel de lo que iba a remplazar: la teología. No es sorprendente, entonces, ver a Comte, bajo la influencia de su pasión por una joven parisiense llamada Clothilde Vaux, fundar una iglesia positiva y en sus últimos años escribir al jefe de la Sociedad de Jesús con la pretensión de convertir a los jesuitas a la nueva religión, firmando "Fundador de la Religión Universal, Sumo Sacerdote de la Humanidad". Los sociólogos no suelen hablar de la religión positiva de Comte, o la dan de lado como fantasía aberrante de un viejo *savant* bajo la influencia de una joven histérica. Pero como he intentado sugerir, sus orígenes están en la esencia misma de la sociología de Comte, y es indiscutible que la religión positiva se sigue lógicamente de la ley de las tres etapas, la jerarquía de las ciencias y la creencia en la importancia de las instituciones religiosas para el hombre y la sociedad. Sociólogos posteriores, como Durkheim, se sentirían muy em-

barazados por los excesos positivistas de Comte, pero aquí, como tantas veces, la patología enseña una importante lección acerca de la normalidad, y la reaparición de los jaeces de la religión en Comte tiene profunda significación para nuestro entendimiento de la base teórica de la sociología.

DURKHEIM

En Durkheim el problema reaparece con diferente forma, pero lo hemos de encontrar sin falta cuando lleguemos a considerar las formulaciones finales de la posición teórica de Durkheim y su relación con el análisis que hace Lévi-Strauss del totemismo. Por ahora, recordemos que Durkheim, en sus *Reglas del método sociológico*, se pone resueltamente a librar a la sociología de los peores excesos de la filosofía positiva de Comte. Una y otra vez repite que desea rechazar las "meras ideas" y basar en cambio una ciencia de la sociedad sobre un sólido fundamento de hecho empírico. Según procuraré mostrar ahora, fue este intento de hablar sólo en términos de hechos sociales el que, a su vez, metió a Durkheim en dificultades teóricas y contradicciones metodológicas exactamente análogas a aquellas que empujaron a Comte a la religión positiva, y a cuya resolución Lévi-Strauss habría de aportar el análisis de la sociedad que encontramos en las *Estructuras elementales del parentesco* y en *El pensamiento salvaje*.

La tarea de Durkheim, tal como él la veía, consistía en colocar la sociología sobre una base empírica más firme. Al igual que Comte, creía que el

estudio de la sociedad habría de volverse científico, y si a esto es a lo que llamamos positivismo, creía en él tanto como Comte antes. Pero Durkheim entendía por positivismo algo muy diferente de lo que Comte había significado. Por principio de cuentas, Durkheim no se refería a una filosofía de la vida, a una religión. A diferencia de Comte, que partió de los principios morales y la inspiración humanista de la Ilustración, y de allí pasó a fundar una ciencia de la sociología que justificara y completara aquello, alzando la religión universal "sobre la Filosofía Verdadera que ha sido extraída de la Ciencia Real",[5] Durkheim empezó con una sociología científica y esperaba, de modo acaso algo ingenuo, que conduciría al fin a algunas conclusiones éticas.[6] Durkheim representa un desarrollo en la tradición positiva. Comte estaba suficientemente cerca de la Ilustración para que su fe en la Razón (con mayúscula: la Razón de Voltaire, el "culto a la Razón" de Robespierre) fuera tan vigorosa que justificara los vuelos más audaces de la filosofía positiva.

Durkheim, que vivía en los tiempos agitados del asunto Dreyfus, la *débâcle* de Boulanger y las bombas de los anarquistas, encontró algo afectada su fe en la diosa Razón. A decir verdad, tenía poquísima fe en ella; de otra suerte habría sido un filósofo como Comte. Pero Durkheim no imitaría a Comte en esto. El positivismo se había retirado de la filosofía y en el sistema de Durkheim el positivismo quedó identificado exclusivamente con los

[5] Auguste Comte, *Maxims, Londres,* 1890.

[6] Émile Durkheim, *The Division of Labour,* Nueva York, 1964, apéndice.

métodos de las ciencias empíricas. Seguía en pie, con todo, el deseo de una "ciencia social", de una ciencia que enseñara las vías y medios de la reconstrucción social, de la comprensión sociológica. Durkheim no desesperó por completo del positivismo, sólo le cortó las alas y con ello lo hizo descender de los altos vuelos del fervor místico al suelo sólido de la investigación empírica.

Para Durkheim, pues, la ciencia social en el verdadero sentido, en el sentido de Comte, la "sociología" de hecho, no era un imposible sueño positivista sino un empeño perfectamente viable que había sido puesto en marcha pero echado a perder por exceso de pretensiones y esperanzas irreales. Dado esto, el procedimiento de Durkheim parecía claro. Consistía ante todo en volver a los orígenes de la sociología[7] —a las figuras que estaban detrás de Comte, que habían iniciado lo que Comte estropeó con sus exageraciones— y desde allí desenvolver una sociología nueva, una sociología empírica, comparada, libre de "meras ideas".[8]

A primera vista esta empresa parecería bien difícil, ya que todo lo que el científico social estudia está encarnado en ideas —la familia es una idea, la sociedad es una idea, hasta el suicidio es una idea— y todas estas ideas incluyen problemas de definición y están abiertas a controversia puramente filosófica, hasta metafísica. La solución de Durkheim fue sostener de modo harto dogmático (y cuando recordamos a Comte su dogmatismo es compren-

[7] Émile Durkheim, *Rousseau and Montesquieu*, Michigan, 1960.

[8] Émile Durkheim, *Rousseau and Montesquieu*, Michigan, Glencoe, 1966, p. 21.

sible) que hemos de tratar de los hechos sociales *comme les choses*. Estos hechos sociales que serían tratados como lo eran las cosas, según Durkheim eran "cosas" en sentido real. Filosóficamente hablando, una "cosa", en el sentido que quiere Durkheim, es algo que cae fuera de nuestra subjetividad inmediata, es algo que tiene existencia independiente. Cuando Durkheim hablaba de tratar los hechos sociales como "cosas", quería decir que habría que adscribirles determinado *status* ontológico independiente, que tenían realidad independiente de nuestra conciencia. De esta suerte, un sueño experimentado por un soñador no es una cosa en este sentido —es un elemento de experiencia subjetiva—, pero los sueños pueden ser tratados como cosas si los consideramos fenómenos independientes de nuestra volición inmediata e interés subjetivo. De tal modo, debemos dejar a un lado nuestra opinión personal sobre los sueños y verlos en términos objetivos, lo cual es como decir que debemos considerarlos en términos científicos, medibles, empíricos. Tomemos el suicidio como ejemplo. Es claro que todos podemos adoptar una actitud subjetiva hacia el suicidio. Todos podemos decir si nos parece bien, si lo deploramos, lo aplaudimos, o lo que sea. Cada quien puede tratar de averiguar qué es el suicidio intentándolo o tratando de imaginar cómo es. Pero es posible asimismo adoptar un punto de vista objetivo, suspendiendo nuestras opiniones personales y estudiando el suicidio como una "cosa", precisamente como estudiaríamos el clima o una sustancia química. Para Durkheim, la ciencia física sólo disfruta de cierta prioridad aquí porque nunca ha sido estorbada por "meras ideas" —o, en

todo caso, le fue fácil quitárselas de encima. No tiene sentido una opinión acerca de los bienes y males morales de la tabla periódica de los elementos, o del clima de Inglaterra. Se trata de hechos, indebatibles, controvertibles en términos de teoría científica, pero inconocibles en términos de subjetividad personal. Nadie sabe "qué se siente" siendo un elemento químico. Durkheim insiste en que la gente se ha concentrado demasiado en lo que hace que a la gente le den ganas de suicidarse.

Se sigue de todo esto que el hecho social puede ser definido como algo independiente de la volición y la intención inmediata del individuo. Los comentarios de una persona acerca de un acontecimiento no constituyen sin más un hecho social, puesto que lo que la persona dice puede ser enteramente falso y carecer de toda base en la realidad. Pero una sucesión de acontecimientos, vista como sucesión de acontecimientos, como algo más grande que los alcances de la acción individual inmediata —una huelga, pongamos por caso, o las estadísticas sobre accidentes—, es bien fácil de tratar como hecho social. Así, en tanto que un suicidio constituye un hecho social en este sentido, las razones conscientes de una persona para suicidarse, no lo son necesariamente. Tienen cierto fundamento en el hecho social, como Durkheim se afanó en mostrar en su *Suicidio,* pero no podemos tomar la expresión consciente, sin más ni más, como un "hecho". Sin embargo, un criterio suficientemente objetivo puede ser suministrado sea por suma estadística de acontecimientos (como en el *Suicidio*), sea por suma estructural de fenómenos. Por ejemplo, un gesto aislado hecho por una persona no es un hecho so-

cial *prima facie*; es personal, pero no necesariamente social. Empero, si es repetido por gran número de personas, estamos justificados al afirmar que el gesto —la genuflexión en las iglesias, digamos— no es una excentricidad individual sino una regularidad estructural, social —una norma.

La sociología positiva, empírica, para Durkheim, se reduce a ser el estudio de normas, estadísticas por una parte, estructurales por la otra. Sus dos obras principales, el *Suicidio* y las *Formas elementales de la vida religiosa*, son ejemplos de lo uno y de lo otro.

Esta apreciación de lo que, en la jerga moderna, llamaríamos la base "normativa" de los estudios sociales, lleva a Durkheim a concebir el acto social como resultante de algo coercitivo con respecto al individuo, y el individuo pasó a ser visto como mero actor o, en términos más modernos, "intérprete de un papel", como una singularidad caótica y desviante que sólo recibía lugar y significación en el sistema gracias a las normas estructurales.

Durkheim, en una obra escrita en colaboración con Mauss, caracterizó este método sociológico con el nombre bien elegido de "sociocentrismo".[9] A estas alturas será obvio por qué. Como para Durkheim las regularidades sociales —normas— han de verse como base del orden social, y en vista de que la sociología sólo puede explicar por referencia a ellas, es claro que toda explicación será en términos de la sociedad entera, y no en términos de acción individual. Considerar la "sociología del conocimiento" de Durkheim elucidará este punto.

[9] Durkheim y Mauss, *Primitive Classification*, Londres, 1963, p. 86.

Las razones de recurrir a la teoría "sociocéntrica" del conocimiento pueden verse como sigue. Durkheim necesita explicar el origen de las ideas. No puede echar mano de Dios ni de algo como el idealismo trascendental. La única solución ha de estar en el sociocentrismo. Formulada muy sencillamente, la teoría de Durkheim planteada en las *Formas elementales* y en otras partes es que todas las ideas y categorías de pensamiento tienen un origen social. Se originan en la *conscience collective,* y todos los hechos sociales pasan a ser vistos como representaciones de esta conciencia colectiva, como *représentations collectives.* Esto es tan válido para las ideas, así sean las filosóficas, como para las maneras de mesa o las estadísticas de delitos; de hecho, en sus *Reglas* muestra Durkheim, ingeniosamente, como el delito, una desviación de la *conscience collective,* es enteramente normal y por lo tanto no constituye ninguna desviación real. En mi concepto, el término "sociocéntrico" es de lo más oportuno al describir esta teoría.

Pero esta insistencia en el papel central e independiente de la sociedad, si bien realza la autonomía de la ciencia sociológica, también la mete en una serie de dificultades insolubles. Estos problemas son recalcados claramente en una observación de Durkheim y Mauss en su *Clasificación primitiva.* Al final mismo de esta obra, los autores afirman que estas representaciones —las de los sistemas primitivos de clasificación— no están ordenadas lógicamente sino que hallan sus principios de relación en lo emocional y lo colectivo. Incluso en el penúltimo párrafo nos dicen que "la emoción es, por naturaleza, refractaria al análisis, o al menos se

presta difícilmente a él, por ser demasiado compleja. Sobre todo, cuando tiene un origen colectivo, desafía el examen crítico y racional".[10] En este tono acaban su libro.

Un momento de reflexión bastará para mostrar que para un pretendido positivista es algo extraordinario admitir esto. Equivale, sencillamente, a admitir la derrota. Durkheim ha conseguido establecer el fundamento de una ciencia; con admirable lucidez ha asentado las reglas para el aislamiento de su materia, principios para la definición de estados normales y patológicos, una base para clasificar tipos sociales, y así por el estilo. Pero llegado el punto de explicar la necesidad de las relaciones entre las representaciones, el sistema de Durkheim falla. Incapaz de encontrar una necesidad racional en las relaciones de estas clasificaciones, recurre a lo que sólo puede ser una solución desesperada y las declara poseídas de una necesidad emocional, tenida por inexplicable, o al menos explicable sólo en términos de cualidades irracionales e irreducibles.

En otras palabras, los estados de actividad colectiva que originan las representaciones fundamentales que sustentan sistemas de clasificación social como el totemismo son, presume Durkheim, totalmente inexplicables. Lo que es más, esta conclusión negativa y nada positivista sugiere que la *conscience collective* es una realidad en última instancia irreducible e inexplicable que, como ya hemos visto, es el término final en el sistema explicativo de Durkheim. Durkheim remite todo a lo *conscience collective* declarando que "las primeras categorías lógicas

[10] *Ibid.*, p. 86.

son categorías sociales", pero las categorías sociales —que derivan de la *conscience collective*— desafían el "examen crítico y racional". Su teoría será sociocéntrica, pero lo que tiene en el centro parece ser una "nube del no saber" sociológica. Es éste un vestigio leve y casi del todo metodológico del enfoque cuasiteológico de la sociología por Comte, pero tendrá su importancia para nosotros cuando tratemos de entender la importancia de las contribuciones de Lévi-Strauss a la teoría sociológica. Esencialmente, es un fracaso de Durkheim al querer ofrecer una explicación genuinamente *reductiva* de los fenómenos sociales. Otro modo de decir lo mismo es observar que es también un fracaso al querer explicar el vínculo causal entre el conjunto social —la *conscience collective*— y el individuo. Vemos en términos de explicación sociocéntrica cómo la colectividad afecta al individuo (a través de la educación, rituales, control social, etc.), pero no vemos cómo el individuo contribuye al todo social, a no ser, claro, en términos de estados inexplicables de emoción colectiva. Por último, podría señalarse que para Durkheim la *conscience collective* desempeñó el papel de Dios en la esfera de la actividad moral y ética, de manera inconfundible. Según él, sólo la sociedad era lo bastante poderosa y lo bastante importante para establecer el código moral para sus miembros. En el sentido moral la sociedad, como Dios, era omnipotente, omnisciente y omnipresente.

En resumen, pues, Durkheim, aunque erradicó los peores efectos del positivismo de Comte, conservó empero la sociedad —o, más estrictamente, la *conscience collective*— como entidad cuasimetafísica y, de seguro, moral, que trascendía los

individuos y era, en ciertos respectos, inescrutable para la ciencia. Para Durkheim el positivismo no había creado una religión de la humanidad, pero le había hecho ver las sociedades humanas como dotados de atributos cuasidivinos, y en particular como fuentes de todos los valores morales, las ideas filosóficas y las normas sociales. Aparte de esto, Durkheim no consiguió dar razón del origen de estas representaciones colectivas, o hechos sociales, y en el capítulo siguiente consideraremos la solución que da Lévi-Strauss a este problema.

Mauss

Pero antes de seguir adelante es necesario echar una ojeada a otro sociólogo de la tradición francesa que tuvo gran influencia sobre el pensamiento de Lévi-Strauss y que sirve de empalme entre el tema de nuestro estudio y Durkheim. Se trata de Marcel Mauss, que colaboró con Durkheim en la *Clasificación primitiva*. Resulta quizás una ironía que haya yo puesto una cita de esta obra para ejemplificar los inconvenientes más graves del análisis sociológico de Durkheim; en vista de que ahora voy a presentar al colaborador de Durkheim como un sociólogo que en sus obras personales adelantó no poco hacia la solución de los problemas legados por Durkheim, y que proporcionó a Lévi-Strauss uno de los medios principales con los que habría de trascender las limitaciones del sistema durkheimiano. Mauss lo hizo en la que es probablemente su obra más leída, el *Essai sur le don*.

La significación de este tratado sociológico tan

ejemplar reside en que es al mismo tiempo una aplicación afortunada y un desarrollo importante del método de análisis sociológico de Durkheim.

Visto por fuera, sin indagar en su metodología implícita, *El don* es un ejemplo perfecto del procedimiento durkheimiano ortodoxo. Mauss aísla un grupo de hechos sociológicos —varias formas de don en varias sociedades—, justifica la "factualidad de la institución señalando su naturaleza obligatoria, y acaba formulando un conjunto de leyes sociológicas que, según puede verse, determinan y explican el dar y recibir dones, en todas sus varias y complejas formas.

Mirando más hondo, sin embargo, se ve que en realidad Mauss, fiel y todo a las reglas metodológicas de Durkheim, ha ido algo más allá que su maestro en el análisis, hasta percatarse de un principio nuevo que, desarrollado como lo habría de ser en la obra de Lévi-Strauss, permitiría a la sociología salir de los estrechos confines del funcionalismo durkheimiano, más bien cerrado, y dilatarse por nuevos y fértiles campos de investigación. Estamos aludiendo al aislamiento por Mauss del principio de reciprocidad.

Tal como he de mostrar luego, el principio de reciprocidad y sus implicaciones son un fundamento importante del enfoque estructuralista de la sociología. Para los estudios sociales estructurales en general, y para Lévi-Strauss en especial, lo que más cuenta de Mauss es el modo como, a la vez que da una explicación funcional en su forma más lúcida, incorpora un discernimiento metodológico más hondo, que a fin de cuentas no sólo llevaría la sociología a describir instituciones particulares en térmi-

nos funcionales, sino a explicar el porqué de la existencia de la forma particular de la institución.

A primera vista no hay nada particularmente nuevo ni muy original en el análisis de Mauss. Es fácil imaginar cómo asimilaría la idea un funcionalista doctrinario. Mauss muestra que la reciprocidad es una "norma" esencial en las sociedades estudiadas, norma que, merced a la elevada integración funcional de esas sociedades, resultó en que el don asumió una significación social "total", una significación para la que era esencial una regla de reciprocidad.

Pero procediendo así no se traducirá el análisis de Mauss sin residuo a términos funcionalistas, pues hay algo más que esto en lo que dice. En todo caso, semejante formulación no serviría. Los dones son dados y correspondidos, sí, porque hay una norma en la sociedad que así lo impone. Pero hablar sólo en esos términos da la impresión de que en las sociedades primitivas —o en las modernas, para el caso— todo es armonía y concordia. A menos que la idea de un consenso normativo se reduzca a un estereotipo sociológico de validez discutible, cualquier interpretación más firme conducirá inevitablemente de vuelta a la metafísica durkheimiana o, si no, a una ingenua figuración de armonía universal en la sociedad.

Lo que logra esencialmente Mauss en *El don* no es darnos un análisis funcional superior que venza estas dificultades frecuentemente halladas; lo que hace es darnos una perspectiva totalmente nueva de esta institución de hacer dones, y de tal suerte que coexiste felizmente con un funcionalismo inteligente, pero lo trasciende por entero en sus impli-

caciones y poder explicativo. La esencia de esta actitud es que contempla los fenómenos sociales no en términos de su relación con la subjetividad de una sociedad —sus normas— ni su contenido —su sistema de valores—, sino que analiza los fenómenos en términos de su forma y sobre la base de una objetividad.

En el caso del libro sobre *El don,* Mauss consigue esto en parte al menos dando gran peso a la necesidad de reciprocidad, y viendo esta reciprocidad en sus implicaciones no sólo normativas sino también estructurales, ya que una norma de reciprocidad asegurará que un sistema de comunicación pueda funcionar cuando se trate de dones. Así, en el caso del *kula* de las Trobriand, pongamos por caso, isleños pertenecientes a diferentes sociedades, con distintas *consciences collectives* (tan diferentes como las de Dobu y las Trobriand), pueden mantener un sistema que garantiza una amplia comunicación entre islas y que, según puede mostrarse, no funciona en razón de las normas que lo gobiernan consideradas sencillamente como tales, sino más bien en razón de la estructura implícita del sistema como conjunto de relaciones lógicas, estructura implícita cuya propia necesidad lógica interna determina las normas, y no a la inversa. Visto como juego lógico, como sistema de comunicación, este análisis del don coexiste fácilmente con el punto de vista durkheimiano. Pero es interesante advertir que si bien Mauss, igual que Durkheim, tiene por oportuna una conclusión moral para la investigación sociológica, la conclusión moral que saca es de tipo muy distinto. En tanto que Durkheim habla vagamente de una nueva base ocupacio-

nal para esta conciencia colectiva,[11] Mauss se refiere en cambio[12] a una solución estructural, a una solución de los problemas modernos de carencias e injusticias del todo independiente de las actitudes. Recomienda, así, sistemas de seguros para los trabajadores, etc., sistemas que, en virtud de su carácter sistemático, redistribuirán la riqueza de tal modo que aquellos procesos de comunicación interna subyacentes a todos los conjuntos sociales funcionen sobre la base de un nuevo y más extenso principio de reciprocidad. Pues Mauss ve un principio de reciprocidad garantizando la igualdad por razones estructurales, mientras que Durkheim vería la reciprocidad garantizando la estructura social por razones morales.

Un concepto de intercambio transforma inmediatamente el método sociocéntrico. Las limitaciones de este método eran que creaba una solución de continuidad entre el individuo y lo colectivo, que parecía explicar sólo un proceso unidireccional de causación y, de esta manera, no conseguía vérselas con el problema del cambio social. La sistemática del intercambio según Mauss, en cambio, altera por completo esta situación. Injertada en el sociocentrismo de Durkheim, nos permite conservar lo que hay de valioso en las formulaciones de éste, pero rechazar su funcionalismo estático y compensar la ausencia de una dinámica sociológica.

El principio estructural de reciprocidad determina por necesidad que un sistema de intercambios lógicamente ordenado debe operar en una sociedad,

[11] Émile Durkheim, *Suicide,* Nueva York, 1951, p. 390.
[12] Marcel Mauss, *The Gift,* Londres, 1954, capítulo 4.

puesto que la norma de reciprocidad establece un sistema de equivalencias que debe ser respetado. Los intercambios, por ser recíprocos, reducen todo a un nivel común, el de los que intercambian. Aquí se resuelve el problema de la relación entre el individuo y la sociedad. El individualismo en el sentido sociológico no interviene en la sociología de Durkheim, holista. Ingresa en la sociología de Mauss, que triunfa donde Durkheim fracasó y logra enlazar lo individual con el todo, lo uno con lo múltiple.

En el sistema de intercambio de dones, todos los donadores existen como actores independientes e individuales, cada uno de los cuales constituye un creador del sistema. Su contribución al sistema es directamente mediada, como tan claramente nos lo muestra Mauss, por la norma de reciprocidad; hasta aquí, todo es durkheimiano. Pero lo que permite la formulación de Mauss, y la de Durkheim no, es una explicación en términos invertidos. La norma de reciprocidad interpretada en sentido durkheimiano explica poca cosa, deja abierta la cuestión de la causación, ya que no nos enteramos de nada en cuanto al origen de la norma. Mauss sencillamente recurre a la norma como a una descripción, y por su parte nos muestra que el intercambio, que es un proceso reversible y bidireccional, es requerido por el requisito de reciprocidad, y que el requisito de intercambio acarrea la reciprocidad.

Puede objetarse que la formulación que acabo de ofrecer no es más esclarecedora que la de Durkheim. Diciendo que Mauss sostenía que el intercambio existe en virtud de la reciprocidad y la reciprocidad en virtud del intercambio, no parezco decir gran cosa que vaya más allá de la circularidad dur-

kheimiana de norma y sociedad, sociedad y norma. Mas no es así, y una consideración de las posteriores implicaciones de lo que he dicho mostrará el porqué.

Mauss, a diferencia de Durkheim, ha aspirado a un principio fundamental de explicación sociológica. Donde la explicación de la sociedad por Durkheim queda en términos de la sociedad misma, teoría sociocéntrica —que explica que la sociedad es social porque es social—, Mauss nos proporciona una teoría que dice en esencia que la sociedad es lo que es porque hay comunicación. La propuesta efectiva de Mauss con respecto al don es que el don es lo que es, un instrumento de lo colectivo, porque es un medio de intercambio, y un intercambio de medio. Sólo hace falta añadir el concepto básico de lo que el medio es, o sea un lenguaje, un sistema arbitrario de diferencias estructuralmente determinadas, para entregarnos lo que es, en el sentido más verídico, una teoría acabada de la sociedad. Es la síntesis de esta teoría por Lévi-Strauss en sus *Estructuras elementales del parentesco* lo que pasamos ahora a considerar.

II. LA CULTURA COMO LENGUAJE

DESPUÉS de repasar brevemente algunos de los más importantes precursores de Lévi-Strauss en la sociología francesa, me propongo ahora examinar las tres obras más importantes de Lévi-Strauss: las *Estructuras elementales del parentesco, El pensamiento salvaje* y las *Mitológicas*. Al hacerlo tendré en cuenta lo dicho en el primer capítulo a propósito de los problemas metodológicos legados a Lévi-Strauss por Durkheim, y procuraré mostrar cómo cada una de estas obras contiene, cuando menos en parte, una solución.

El problema, que la moderna jerga sociológica llama problema del funcionalismo holista, se descompone de hecho en tres. Primero está la cuestión del origen histórico de los hechos sociales, y del hecho social más importante, el que Lévi-Strauss llamaría "cultura" y que Durkheim habría denominado *conscience collective*. Segundo, el problema del origen estructural, o lógico, de los hechos sociales, controversia entre el individualismo y el holismo, como se suele llamar. Está, por último, la cuestión del cambio social y su acomodo en sistemas de explicación durkheimianos o funcionalistas (esto es, sistemas de explicación que recalcan el consenso y los todos sociales). En el siguiente capítulo será tratada la última de estas cuestiones, al considerar la deuda de Lévi-Strauss hacia el marxismo. Las primeras dos, tocantes a los orígenes de los hechos sociales, las trata Lévi-Strauss en su *To-*

temismo, en *El pensamiento salvaje* y en las *Estructuras elementales del parentesco.*

Parentesco

Aunque no generalmente aplicada por Mauss, la actitud hacia la sociedad que le atribuí y que se basa en considerar la sociedad como un sistema de intercambios, pudiera evidentemente ser generalizada como teoría sociológica. Fue precisamente esto lo que Lévi-Strauss intentó en sus *Estructuras elementales del parentesco,* y nada tuvo de sorprendente encontrarlo, en el primer capítulo del libro, discutiendo el ensayo de Mauss sobre el don y los principios sociológicos que introduce. Inevitablemente, la aplicación más general de estos principios predicó no sólo una explicación reductiva —una forma de explicación que podía reducir los fenómenos sociales a permutaciones de intercambio— sino también una reducción histórica, una teoría acerca de la evolución de la sociedad a través de la historia, y más particularmente una teoría de la evolución de las sociedades humanas a partir de la prehistoria no humana, animal. Pues los grandes inconvenientes de la explicación durkheimiana no sólo se manifiestan como carencia de una explicación verdaderamente reductiva en el presente, sino también con respecto al pasado. Durkheim, reduciendo los fenómenos sociales a una colectividad, la *conscience collective,* negó efectivamente el aspecto reductivo de su explicación y cayó en todas las dificultades metodológicas que a estas alturas ya he expuesto cabalmente. Lo que faltaba, como hemos

visto, era una explicación de la conciencia colectiva misma y del modo en que la conciencia individual la constituye, así como una explicación de las representaciones —las estructuras de pensamiento colectivo que la componen. Esta carencia de explicaciones no afectaba nada más a la sociedad en el presente, sino asimismo al modo como se constituyó en el pasado. El sociocentrismo de Durkheim traía consigo problemas lógicos en los aspectos sincrónicos, pero en relación con el pasado representaba la ausencia completa de cualquier teoría. Los hechos sociales, tal como Durkheim nos dice en sus *Reglas,* deben ser explicados por referencia a hechos sociales previos. Si la conciencia colectiva o la sociedad misma se toma como hecho social supremo, es claro que es preciso algún hecho social previo si es que ha de ser posible explicarla de algún modo. Veremos ahora que Lévi-Strauss, en los capítulos iniciales de las *Estructuras elementales del parentesco,* postula de hecho precisamente tal hecho social presocial.

A primera vista se diría que esto es una imposibilidad. Nada que fuera genuinamente social podría preceder a la aparición de la sociedad en sentido histórico sin enredarnos en una redefinición de "social" que de una u otra manera lo derivase de "natural" sin contradicción. Semejante empresa de fijo habría aparecido como difícil o absolutamente imposible a Durkheim. Para él, habría comprometido el significado de la palabra "social". No tenemos más que recordar su definición de lo que constituía el hecho social y las cuestiones afines discutidas en el capítulo I, para ver que tal sería el caso. Para Durkheim, según traté de sugerir en

aquel capítulo, lo peculiar de lo social era su irreducibilidad a lo personal o lo natural. Hemos visto ya que Mauss redujo implícitamente lo social a lo personal e individual en cierto sentido, y ahora hemos de pasar a ver cómo Lévi-Strauss se las arregla para hacer otro tanto con respecto al estado "natural" que es necesario postular antes de la aparición de lo "social" en sentido histórico.

Por paradójicos que puedan parecer, los requerimientos del hecho social presocial serían satisfechos si pudiera exhibirse un hecho social "natural". Sería difícil concebir tal cosa, pero Lévi-Strauss sostiene que es realizable de la siguiente manera. Un hecho social "natural" podría concebirse como uno que fuera universal en todas las sociedades. Es claro que hay varios "hechos" de éstos, pero para ver cuál es el realmente requerido tenemos que definir más precisamente el "hecho social". Lévi-Strauss arguye, en el capítulo inicial de las *Estructuras elementales,* que lo que se requiere es un hecho social que manifieste el rasgo esencial de la cultura, a saber, que sea *arbitrario,* pero que exhiba también la marca característica de la naturaleza, es decir que sea *necesario.*

El mejor modo de explicar cómo llega a esto es considerar un momento las dificultades lógicas y semánticas que rodean la derivación de la cultura a partir de la naturaleza. Lévi-Strauss considera que naturaleza es lo que es común a todos los hombres y parte de su dotación hereditaria, es lo que todos los hombres manifiestan independientemente de la influencia de la sociedad y la costumbre. La cultura, por otro lado, es lo contrario. Es todo lo que no es común, todo lo que ha de ser aprendido, todo

lo que depende de la vida social y sus normas colectivas. En otras palabras, lo cultural es lo contingente y lo arbitrario; lo natural es lo necesario y lo absoluto. En consecuencia, el comer, con todas sus respuestas pavlovianas, es natural, pues todos los hombres lo hacen y a ello los guía el instinto. Pero los "buenos modales", la manera de consumir la comida, difiere en todas las sociedades. En este contexto es fácil discernir incluso diferencias culturales bastante sutiles, como las que distinguen a un inglés de un estadunidense, en particular en el uso distinto que hacen del tenedor. En consecuencia, las maneras de mesa son culturales, ya que son arbitrarias y contingentes; la salivación es natural, por universal e instintiva.

Hasta aquí todo va bien, pero al buscar un principio común de cultura, el teórico tropieza con una paradoja. Puede entenderse así: si es posible encontrar en todos los hombres y todas las sociedades un principio universal y causa única de la cultura, se sigue entonces de las anteriores consideraciones que este principio de la cultura tiene que ser *natural,* cuando menos en el sentido en que lo hemos definido. Ahora bien, esto da la impresión de ser contradictorio, y de hecho es lógicamente otra manifestación ni más ni menos, de la dificultad durkheimiana de reducir normas colectivas y arbitrarias a causas individuales y naturales. Pero Lévi-Strauss opina que ve en la paradoja la clave de su solución. Precisamente un hecho social natural así existe para Lévi-Strauss en el campo de actividad del comportamiento llamado sexual. Aparte el narcisismo primario, la sexualidad, al menos en su fase adulta y genital, es social en el sentido de que ne-

cesita dos participantes. Todos los demás instintos puede satisfacérselos el solitario, dice Lévi-Strauss, pero éste no —esto es, si ha de sobrevivir la raza. Aquí, ante vislumbres lejanas de Darwin y Freud, Lévi-Strauss enuncia su solución al problema de Durkheim: el hecho social original es la evitación del incesto.

Podemos conceder que la sexualidad sea tan social como es de natural en un sentido muy limitado, pero sólo puede volverse genuinamente cultural si es conducida sobre la base de una norma o regla —el aspecto coercitivo del hecho social de Durkheim. Es claro que la sexualidad por sí misma es insuficiente, pero proporciona la base natural para la teoría de Lévi-Strauss. Afirma como cuestión de hecho que la *regla* de evitar el incesto es universal —cuasinatural— a todas las sociedades humanas. Por ser una de las contadísimas generalizaciones empíricas que aparecen en la obra de Lévi-Strauss, ésta ha atraído, como era de esperarse, cierta atención, y Edmund Leach[1] y otros han negado lo que Lévi-Strauss atestigua. Pero sean las que sean las realidades empíricas, es esencial darse cuenta de que Lévi-Strauss se ve forzado a insistir en esta naturaleza universal de la evitación del incesto a fin de generar una norma cultural indiscutiblemente, que sea también universal, y en consecuencia "natural" para las sociedades humanas.

Por supuesto, exactamente lo mismo pudiera decirse de las maneras de mesa, que también son casi indiscutiblemente universales, pero es claro que el principio ubicuo de la cultura no debe ser "natu-

[1] Edmund Leach, *Lévi-Strauss*, Londres, 1970.

ral" nada más en el sentido de ser común a todas las sociedades, sino que ha de ser, de una u otra manera y demostrablemente, el fundamento estructural e histórico sobre el que descansa todo el resto de la cultura. No sería posible hacer que las maneras de mesa parecieran esto; la regla de la evitación del incesto sí, en caso de poder mostrarse que es el elemento básico de los sistemas de parentesco, y en consecuencia de las estructuras sociales en conjunto.

La variabilidad de la regla entre una sociedad y otra atestigua inequívocamente su base arbitraria, contingente y cultural, y la estrecha relación entre la regla y la sexualidad del hombre suministra a Lévi-Strauss la base natural de la que la sociedad procede. Los hombres permanecieron en el nivel de lo natural en tanto no tuvieron prohibiciones culturales de este género. Pero no bien semejante prohibición empezó a existir —cualesquiera que fueran las razones elegidas para adoptarla—, su corolario estructural —el intercambio de hermanas— se convirtió en necesidad lógica. Que el individuo renuncie a sus derechos sexuales sobre las mujeres de su propia familia, crea de inmediato condiciones favorables al surgimiento de un contrato social, pues una solución sencilla al problema de cómo obtener esposa está en intercambiar hermanas con otros individuos en situación igual. Tal es el sentido en que el intercambio de hermanas es el corolario de la evitación del incesto: si no puedo poseer a mi hermana, ni tú a la tuya, no hay razón para que cada quien no posea a la del otro. No sólo evitamos quebrantar la regla que prohibe el incesto entre hermanos, sino que de paso establecemos un estrecho vínculo social. Nos volve-

mos parientes y estamos en condiciones de comunicar e intercambiar sobre una base equitativa y recíproca. El intercambio de hermanas no solamente procura una solución al problema de cómo salir de frente evitando el incesto; también significa reciprocidad y comunicación entre grupos donadores y receptores de esposas. En vista de que para los estructuralistas como Lévi-Strauss las comunicaciones recíprocas son la base de la estructura social, incluso la definición de ésta, es claro que esta clase de hecho social —la evitación del incesto— puede hacerse que genere, desde los puntos de vista tanto de la historia como de la estructura social, los elementos clave de la sociedad. La comunicación de mujeres entre grupos de hombres va primero, tanto lógica como históricamente, y establece, por decirlo así, la infraestructura de la comunicación social. Sigue la comunicación de bienes y servicios —*relaciones económicas*—, y de palabras —el *lenguaje*.

He aquí, pues, la solución de Lévi-Strauss a la primera parte del problema durkheimiano tocante al origen del hecho social, o —lo cual viene a ser la misma cosa— la explicación reductiva y causal de los todos sociales. Es una solución al problema temporal, al de explicar de dónde provino la sociedad en primer lugar y cómo pudo evolucionar un todo mayor que la suma de sus partes a partir de elementos que eran menos de lo que habría de llegar a ser. La sexualidad, un instinto implícitamente cuasisocial, es tomada como acicate natural hacia la creación de la cultura, que resulta, según hemos visto, de acuerdo con Lévi-Strauss, de renunciar a las propias hermanas y de intercambiarlas recípro-

camente con otros hombres en situación análoga. La evitación del incesto es, simple y sencillamente, el primer hecho social y el fundamento de la cultura.

Hay que hacer varias observaciones a propósito de esta conclusión. Ante todo, debo señalar que esta idea es casi exactamente la misma que la adelantada por Freud en su *Tótem y tabú*, asunto al que volveré mucho más adelante. En segundo lugar, debemos señalar de qué modos su formulación por Lévi-Strauss difiere de la de Freud, con todo y que esta última sea, como hemos de ver, completamente compatible con ella. Esto nos lleva a la tercera observación importante: la medida en que la formulación por Lévi-Strauss de los orígenes de la sociedad y la cultura se asemeja a la propuesta por Rousseau.

A diferencia de Freud tanto Lévi-Strauss como Rousseau parecen sustentar una teoría del contrato social para el origen de la sociedad. Lévi-Strauss difiere mucho de Rousseau en los detalles, pero las líneas generales coinciden por completo. Los dos arguyen que un "estado de naturaleza" pudo haber existido antes de que existiera la sociedad, en el cual los hombres tal vez no fuesen lo que se dice antisociales, pero sí al menos no sociales. La entrega al incesto primario significa para Lévi-Strauss aislamiento, al menos en comparación con la situación que resulta de evitarlo. Los hombres realizaron la transición de este aislamiento presocial, en estado de naturaleza, a la cultura y la sociedad a causa de las ventajas que estas últimas ofrecen. Aquí existe un funcionalismo implícito tanto en Rousseau como en Lévi-Strauss, que sugiere que los

hombres dejan el estado de naturaleza y renuncian al incesto a fin de ganar los beneficios debidos a la creación de alianzas de parentesco con otros grupos de hombres, donde, como hemos visto, Lévi-Strauss ve la procedencia de las otras dos formas de comunicación social, los bienes y servicios, y el lenguaje. La verdad es que no es forzoso concebir aquí una teleología funcional ingenua —que los hombres quieran conscientemente que así sea. Todo lo que se necesita decir —y todo lo que en realidad dice Lévi-Strauss— es que, por las razones que fueran las que hicieron a los hombres abandonar el incesto inicial, la creación de una *regla* de evitación del incesto condujo directamente a la creación de cultura y sociedad, con todos sus beneficios. De esta suerte, el máximo de los hechos sociales de Durkheim —la sociedad— es derivado de lo presocial, de la naturaleza.

Aquí la noción de Mauss de la reciprocidad es usada por Lévi-Strauss exactamente del mismo modo en que el primero la empleó en su análisis del don. La reciprocidad es vista como un principio estructural (así como una norma) subyacente a la red del parentesco y cuyas derivaciones y corolarios lógicos determinan en gran medida lo que se da en el comportamiento real. Mas si esto es así, se sigue sin duda que los principios estructurales que Lévi-Strauss pretende que proporcionan la base *histórica* de los sistemas de parentesco, deben ser también, demostrablemente, la base *estructural* de tales sistemas en el presente. Venido una vez a la existencia como medio de transición de la naturaleza a la cultura, el principio de la evitación del incesto debe seguir siendo la realidad fundamental

subyacente a todos los sistemas de parentesco, y no meramente a los de los primitivos. De hecho podríamos quizá suponer que, a más primitivo el pueblo, más obvio el principio, y, como veremos, Lévi-Strauss lo supone de veras. Pero es claro que, como principio estructural, la evitación del incesto y su corolario estructural —el intercambio recíproco de hermanas— tienen que aparecer como fundamento de todos los sistemas de parentesco precisamente como Mauss mostró que la reciprocidad subyacía a todos los sistemas de don.

No sería apropiado tratar de exponer todo el análisis de los sistemas de parentesco que hace Lévi-Strauss y que encontramos en las *Estructuras elementales del parentesco* y otros trabajos. Más valdrá dar un par de indicaciones breves que ilustrarán su actitud, y que el lector, si quiere, lea por su cuenta el resto de los materiales de Lévi-Strauss.

Durkheim, en sus *Formas elementales de la vida religiosa,* se demoró en los aborígenes australianos porque —alegaba— por ser más primitivos que casi todos los demás pueblos, al menos desde el punto de vista de la tecnología y la cultura, era razonable suponer que pudieran ser asimismo los más primitivos desde el punto de vista de sus instituciones religiosas, punto en el que, dicho sea de paso, Freud estuvo de acuerdo. Lévi-Strauss, con el título que eligió para su libro —*Les structures élémentaires de la parenté*—, aspira sin duda a recordarnos el título de la obra de Durkheim —*Les formes élémentaires de la vie religieuse*— y a sugerir lo que en estas páginas vengo afanándome por explicar, a saber, una continuidad de pensamiento entre él mismo y

el gran sociólogo francés. Al optar por iniciar su análisis con ejemplos etnográficos australianos, Lévi-Strauss sigue implícitamente a Durkheim en suponer que los aborígenes australianos están de una u otra manera más próximos a los orígenes de la cultura en sus sistemas de parentesco que otros pueblos; que sus sistemas son, en una palabra, más "elementales".

Un tipo común de sistema de parentesco que se encuentra en Australia es el conocido como sistema de clases matrimoniales. Por ejemplo, entre los Aranda, bien conocidos, opera un sistema de éstos, a ocho partes, y los Kariera, que vamos a considerar, tienen cuatro clases. Los Kariera explican de este modo su sistema de parentesco:

> Todo individuo pertenece a una de cuatro clases (por conveniencia no les daré sus nombres propios sino que las llamaré 1, 2, 3 y 4). La pertenencia a estas cuatro clases matrimoniales se determina como sigue: un hombre de 1 se casa con una mujer de 2, y los hijos son 3; un hombre de 2 se casa con una mujer de 1, y los hijos son 4; un hombre de 4 se casa con una mujer de 3, y los hijos son 2; un hombre de 3 se casa con una mujer de 4, y los hijos son 1.

Probablemente se entienda mejor el sistema con ayuda de un diagrama (*Fig. 1A*), en el que las líneas dobles representan matrimonio, y las líneas sencillas descendencia. El diagrama sólo representa las elecciones matrimoniales de los hombres, no las de las mujeres. Para que tenga sentido, siempre hay que empezar con un hombre de un grupo, que se casa con una mujer de otro y cuyos hijos corresponden a otro más.

Esto no parece tener mucho que ver con la evitación del incesto ni con el intercambio de hermanas. No obstante, si examinamos una representación genealógica de la regla matrimonial (*Fig. 1B*) vemos que manifiestamente sí es el caso. Si consideramos el sistema de las clases matrimoniales desde el punto de vista de cualquier hombre de la

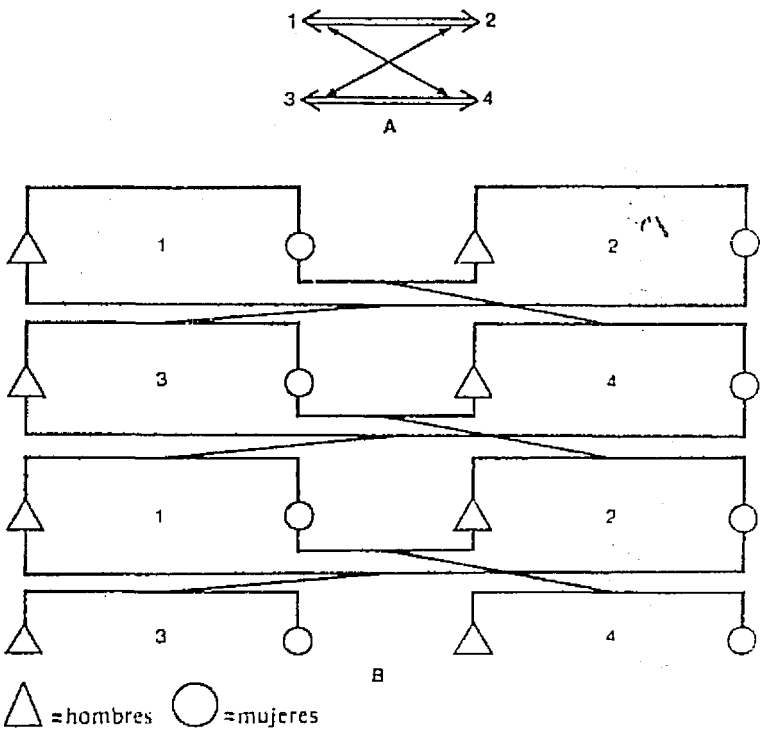

FIGURA 1

clase 1, vemos que lo que la regla matrimonial dice efectivamente (expresándolo en términos *negativos*) es que un hombre 1 *no* puede casarse con su madre ni con nadie de la clase de ella (4), incluyendo

las hijas de su hermana (que también son 4). Tampoco puede casarse con sus hijas ni con las hermanas de su padre (3), ni con sus propias hermanas, ni con las hermanas del padre de su padre (1). Sólo queda un grupo en el que puede desposarse legítimamente, el 2.

Aquí la regla de la evitación del incesto ha sido extendida a una regla de exogamia cuyo resultado efectivo es dividir la sociedad en mitades, cada una de las cuales es un grupo de descendencia patrilineal (1 y 3, 2 y 4) y que, en cada generación, intercambian hermanas entre ellas. Así, por cada mujer que pierden los 1, los 2 devuelven otra, y así sucesivamente. El sistema cuadripartito de clases matrimoniales de los Kariera puede verse, pues, como un simple sistema establecido de intercambio de hermanas entre dos grupos de hombres, concebido sobre la base de la evitación del incesto con mujeres emparentadas de cerca. Observaciones muy semejantes son posibles a propósito del sistema Aranda de ocho partes, o, en una palabra, de cualquier sistema de éstos que funcione análogamente.

Semejantes sistemas se basan en lo que Lévi-Strauss denomina *intercambio restringido*. Éste se aplica a sistemas en que los "donadores" de esposas" son los mismos que los "tomadores de esposas", según hemos visto en el caso Kariera. La otra posibilidad es la que llama *intercambio generalizado*. Se trata de un sistema en donde no existe tal reciprocidad directa. Un caso extremo de intercambio generalizado lo proporciona nuestra propia sociedad, en la que no existen reglas matrimoniales prescriptivas positivas. Esto conduce a una pauta aleatoria de elecciones matrimoniales que, supo-

niendo monogamia y evitación del incesto, conduce a un intercambio generalizado de hermanas de modo que, por término medio y en general, las mujeres se distribuyen uniformemente entre grupos de hombres.

El sistema de intercambio restringido de tipo Kariera podría caracterizarse como *mecánico,* en oposición al nuestro, que podría llamarse *estadístico.* Una analogía acaso aclare la relación. Supóngase que estuviera uno haciendo un pastel de cerezas muy pequeño, para cuatro personas, y que sólo tuviera cuatro cerezas. Sería además muy importante que cada persona recibiera una cereza en su porción. El modo obvio de proceder sería poner las cerezas en el último momento, antes de cocer el pastel, y ponerlas de un modo regular y predeterminado, de suerte que pudiera suponerse que al partirlo le tocaría a cada persona su esencial cereza en alguna parte de su porción. En cambio, si lo que se hiciera fuera un pastel grandísimo para muchas personas, seguramente se echarían muchas cerezas y se revolvería un poco, suponiendo que, por término medio y en general, mientras todo lo demás siguiera igual, cada quien tendría igual probabilidad de recibir algunas cerezas en su porción. La primera posibilidad corresponde a un sistema tipo Kariera, en el que las mujeres son puestas "mecánicamente" en grupos predeterminados de hombres. La otra corresponde a un sistema "estadístico" de intercambio generalizado, como el que existe en nuestra sociedad. En ambos casos las mujeres son distribuidas uniformemente por el sistema y la reciprocidad es mantenida, aun cuando en el sistema estadístico y generalizado la garantice la

pauta aleatoria de elecciones y no la reciprocidad mecánica directa, como en la situación restringida. En uno y otro caso el intercambio de hermanas desempeña la función estructural vital que según Lévi-Strauss es el fundamento de la cultura, a saber, el establecimiento de sistemas de comunicación entre grupos de hombres intercambiadores de hermanas.

De esta manera Lévi-Strauss sostiene que el principio básico del cual consiguió derivar la creación de la cultura sigue descubriéndose en operación en el sistema que es estructuralmente fundamental para todos los demás: el parentesco.

Totemismo

Pero esto no aclara del todo lo que, según sugerí, puede verse como segunda parte del problema durkheimiano relativo a la explicación reductiva y causal del origen del hecho social. El lector recordará que se trataba de una cuestión sobre la relación estructural y sincrónica entre los hechos sociales y lo que los constituye; problema por otra parte conocido en la teoría sociológica como el del individualismo frente al holismo.

Hay que hacer un par de observaciones acerca de esta dificultad antes de examinar el intento que hace Lévi-Strauss para resolverla. La primera es que es análoga al problema que acabamos de considerar —la explicación del origen histórico de la cultura—, y por tanto forma lógicamente parte indivisible de él. En segundo lugar, debemos recordar que, en el caso de Durkheim, esta dificultad tenía

una indeleble impronta *psicológica*. En el presente, Durkheim entendía la cultura —o el total de los hechos sociales, *conscience collective*, como él decía— como contenida en un sistema de representaciones colectivas. Éstas estaban inscritas en la mente del individuo desde el nacimiento por la socialización, y servían de base psicológica y causal para el comportamiento normal (esto es, el comportamiento acorde con las normas). Finalmente, debemos tener presente que, aunque análogo a la cuestión de los orígenes del hecho social y afín a él, este problema es del todo independiente, pues aquello a que se ha recurrido a fin de explicar el origen de la sociedad en el tiempo no es de esperarse que por fuerza suministre una explicación cabal de su persistencia hasta el presente. El hecho de que la evitación del incesto y el intercambio de hermanas resulten tal vez fundamentales para los sistemas de parentesco, y éstos básicos para la cultura, no explica sin más *por qué* los hombres mantienen en pie la evitación del incesto y sistemas de cultura. Para esto hace falta un tipo enteramente distinto de explicación.

La respuesta de Lévi-Strauss a esta dificultad no se aprecia en ninguna parte mejor que en sus trabajos sobre el totemismo, y en particular en los primeros capítulos de *El pensamiento salvaje*, libro que en muchos sentidos es el más difícil de los suyos y que al lector no preparado en la teoría antropológica y sociológica previa (por no hablar de familiaridad con las obras de Sartre) tiene que parecerle incomprensible en gran medida a la primera lectura. A decir verdad, las ideas presentadas en este libro no son realmente difíciles de enten-

der, y aspiro a hacer su exégesis en la última parte de este capítulo y en el siguiente. Pero a fin de captar como es debido la significación de la teoría de Lévi-Strauss sobre el totemismo es necesario primero repasar en pocas palabras lo que Durkheim dijo sobre el particular.

En su *Clasificación primitiva,* a la cual ya hemos aludido, Durkheim encerró su explicación del curioso fenómeno del totemismo en la observación de que "las primeras categorías lógicas son categorías sociales".[2]

El totemismo es un sistema de nomenclatura por medio del cual a los seres humanos individuales, así como a grupos de gente, se les atribuyen nombres de objetos naturales, de ordinario plantas y animales, pero también a veces nombres de características geográficas, de condiciones meteorológicas, enfermedades, etc. Al nombre de la entidad natural lo acompaña un complicado cortejo de rituales y prohibiciones, y nociones de unión mística o complicidad mágica enlazan el individuo en cuestión con el objeto totémico. En el caso de una especie animal, por ejemplo, a los miembros de la comunidad totémica pueden tocarles rituales destinados a la reproducción feliz de los animales en cuestión, prohibiciones al consumo de dicha especie, y probablemente la vida de las personas esté apuntada por danzas rituales y festivales mágicos asociados al tótem.

La teoría de Durkheim, tal como la hallamos en la *Clasificación primitiva* y *Las formas elementa-*

[2] Durkheim y Mauss, *Primitive Classification,* Londres, 1963, p. 82.

les de la vida religiosa, está en entera armonía con su posición teórica general. Primero está la *conscience collective* que establece una clasificación social —la estructura social (en este caso, clanes exógamos)—, luego esta clasificación social es proyectada, como si dijéramos, en la naturaleza, y las clasificaciones naturales —especies de plantas y animales— se identifican con ella.

El recorrido de Lévi-Strauss, tal como lo encontramos en su *Totemismo* y en los capítulos iniciales de *El pensamiento salvaje,* sigue un sentido exactamente inverso. Mantiene que las primeras categorías sociales son lógicas, pues los hombres primitivos, al igual que los civilizados, clasifican y ordenan su experiencia de los fenómenos naturales espontáneamente y con frecuencia aparte del valor económico y social de los objetos clasificados. "La clasificación, cualquiera que sea —observa Lévi-Strauss—, tiene una virtud propia en relación con la ausencia de clasificación."[3] La taxonomía, sostiene, es la primera etapa en el establecimiento de la ciencia; y la magia, como sistema explicativo y práctico, sólo puede distinguirse de ella en que la magia "postula un determinismo completo que todo lo abarca",[4] que presumiblemente la ciencia tiene el buen sentido, o la mala suerte, de evitar. La ciencia y la magia, sin embargo, no difieren "por el género de operaciones mentales que suponen".[5]

Esta clase de enunciado recuerda vagamente, en

[3] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage,* París, 1962, p. 16.

[4] *Ibid.,* p. 19.

[5] *Ibid.,* p. 21.

un sentido, a Comte, pero en otro sentido es exactamente lo contrario. Recuerda a Comte en que Lévi-Strauss parece estar hablando en términos de una propensión psicológica universal por parte de la especie humana, salvaje y civilizada, a *saber*. Comte también, en su creencia en una inevitable búsqueda, siempre hacia arriba y hacia adelante, de la verdad positiva, tenía una idea muy parecida. Pero la diferencia radical está en la restricción que hace Comte del pensamiento científico positivo a la etapa tercera y final de la evolución. En cambio Lévi-Strauss parece negar la exclusividad del positivismo a la ciencia moderna y profesa descubrirlo subyacente a los procesos del pensamiento primitivo. Aquí el científico investigador y el chamán no son representados como distintos en virtud de pertenecer el uno a la tiniebla de la superstición animista y el otro a un supremo y refulgente positivismo, sino como diferentes "menos en naturaleza que en función de los tipos de fenómeno a los que se dedican".[6] Estos regustos de Comte y esta aparente ruptura con la ley de las tres etapas cuentan mucho en la resolución de la dificultad durkheimiana sobre el origen estructural del hecho social, según veremos en seguida.

Una de las más importantes distinciones entre el pensamiento primitivo y el moderno es recalcada por Lévi-Strauss en su analogía del *bricolage*. El *bricoleur* —que se diría una especie peculiarmente francesa y al parecer en vías de extinción— es una especie de individuo hábil para todo que aprovecha cualquier cosa que le cae en la mano

[6] *Ibid.*, p. 21.

a fin de fabricar lo que quiere, usando su ingenio en vez de piezas hechas a propósito. Es ese individuo que siempre sale del paso con algo que trae consigo en vez de hacer la reparación con la pieza que figura en el catálogo. Este empleo de un conjunto de medios existentes con fines nuevos es lo que Lévi-Strauss llama *bricolage,* y sostiene que es un aspecto importante del pensamiento primitivo. En tanto que la ciencia moderna usa conceptos y sistemas de explicación (ante todo las matemáticas) elaborados con tal propósito, el pensamiento primitivo usa objetos preexistentes para nuevas intenciones intelectuales. El totemismo no es sino un sistema tal de pensamiento, y uno de los más importantes ejemplos de *bricolage* cerebral. Pero antes de seguir adelante para verlo, hagamos una breve digresión hacia un campo sin recurrir al cual no llegaremos lejos entendiendo a Lévi-Strauss: la lingüística estructural.

Este uso de elementos existentes de un nuevo modo —*bricolage*— transforma en *signos* los elementos de pensamiento que usa. El signo, dice Lévi-Strauss, "cae a medio camino entre la percepción y la concepción". Es algo que representa un concepto o una idea, pero no es concepto ni idea. Asimismo, deriva de percepciones del mundo —*es* algo—, pero en el nuevo uso al que se destina *no* es esa cosa. Una luz de tránsito roja *es* una luz de tránsito roja, no hay duda. Una luz de tránsito roja *significa* "¡Alto!" Como *signo,* la luz de tránsito cae a medio camino entre la percepción física —luz roja— y el concepto "¡Alto!"

El primero que desarrolló detalladamente en lingüística estructural la noción de signo fue Ferdi-

nand de Saussure en su clásico *Cours de linguistique générale*. Por lo que toca al signo lingüístico, Saussure tenía dos cosas muy importantes que decir. Primero, creó una distinción entre el *significado* y el *significante,* o contenido semántico y signo lingüístico; además, sostenía que el nexo entre significado y significante era *arbitrario.* En el caso de la palabra "manzana", el significado es una fruta dulce, más o menos esférica, que da un árbol —tal es el contenido semántico—, y la emisión de voz representada por las letras m-a-n-z-a-n-a es el significante, o *signo.* Es fácil ver que Saussure tiene razón al sostener la naturaleza arbitraria de la asociación entre los dos, pues sabemos que hay quien dice *pomme.* Si hubiera una conexión necesaria entre la idea "manzana" y la palabra "manzana", los franceses no estarían en libertad de llamarla *pomme.* El signo lingüístico, en otras palabras, es arbitrario; representa algo por convención y uso común, no por necesidad.

O sea que la tendencia al *bricolage* en el pensamiento primitivo lleva a transformar fines en medios y viceversa, pues fines existentes —las especies animales clasificadas como tales por mor suyo— se vuelven medios de clasificación social —totemismo—, operación que convierte estas especies animales en signos en donde lo que denotan no es ya sencillamente ellos mismos sino otra cosa. Similarmente, una especie vegetal o animal, un medio de ordenar la naturaleza, pasa a ser ahora, en el totemismo, un fin en sí mismo. El significante, la especie misma, cambia de sentido —su significado— y pasa a representar algo muy diferente, en un sistema de ordenación bien distinto.

De este modo Lévi-Strauss sostiene, al contrario de Durkheim, que las clasificaciones naturales existentes, las especies, son convertidas por el *bricolage* del totemismo en clasificación social, en clanes totémicos. Aquí las especies naturales hacen de significantes y los clanes son los significados en lo que podemos llamar el lenguaje del totemismo.

Ya hemos visto a Lévi-Strauss hablar de los sistemas de parentesco en términos de comunicación. No nos sorprenderá ahora encontrarlo hablando del totemismo como de un lenguaje, otro sistema de comunicación, pero en el cual las "palabras" son especies naturales, y el contenido semántico grupos sociales. La función del sistema de comunicación del parentesco era, como vimos, crear vínculos entre grupos de hombres, de otro modo discretos. La función del sistema cuasilingüístico del totemismo es representar, tanto para el nativo como para los ajenos, la estructura de su propia sociedad y la naturaleza de su propia identidad social.

Ahora bien, si el nexo entre significante y significado es tan arbitrario como aseguraba Saussure —según vimos—, se sigue que pueden existir otras posibilidades. Y existen. Lévi-Strauss sugiere, en las páginas de *El pensamiento salvaje,* que es posible un sistema de significación completamente invertido. El totemismo tiende a hacer que grupos de gente aparezcan como especies animales. Pero la característica distintiva de una especie animal es que sus miembros se aparean entre ellos. Si los clanes totémicos fueran en realidad como especies animales, serían endógamos y uno se casaría con las "hermanas" del propio clan. En realidad los clanes totémicos son exógamos y el matrimonio con una

"hermana" del clan es visto como incestuoso. De esta suerte, la tendencia del nombre clánico a aislar y distinguir un grupo de gente de todos los demás grupos, sobre la base de una analogía con el modo como las especies animales son diferenciadas, es compensada por una regla matrimonial —la exogamia— que tiene el efecto de integrar el mismo grupo cuasiespecífico a la estructura, más amplia, de la sociedad. *Somos* Halcones, pero *casamos* con Lechuzas. Nuestro nombre nos distingue y separa, pero nuestros vínculos de parentesco nos integran a otros grupos totémicos.

Pero desde el punto de vista de la función de semejante sistema de nomenclatura y reglas matrimoniales, lo mismo funcionaría el arreglo opuesto. Podríamos tener grupos endógamos, con matrimonios internos, que en consecuencia no tendrían lazos de parentesco con la sociedad amplia, y en vez de un nombre que aísle y separe, uno que integre y suministre el nexo con otros grupos, separados por la regla matrimonial. Tal disposición existe, y se denomina sistema de castas. Aquí las castas endógamas son grupos integrados a la sociedad por interdependencia económica, y las representa un sistema de denominaciones culturales, de ocupaciones en términos generales. Este último rasgo contrasta con el sistema natural de nomenclatura que se halla en el totemismo. Donde el totemismo usa el nombre de una especie natural para distinguir y aislar un grupo social, la casta usa distinciones ocupacionales y la división del trabajo a fin de integrar tales grupos. Donde el totemismo insiste en la exogamia clánica para proporcionar nexos sociales con el resto de la sociedad, la casta requiere endo-

gamia a fin de mantener la identidad distinta y la definición social del grupo de ocupación. La comensalía de casta y conceptos de contaminación ritual representan la inversión estructural de las prohibiciones alimentarias totémicas. Nosotros, de la casta de los barberos, casamos con las hijas de otros barberos, pero afeitamos a los talabarteros, que a su vez nos proporcionan las tiras de cuero en que afilamos nuestras navajas, y así sucesivamente.

Cualquier "lenguaje" como el totemismo o las castas debe desempeñar dos funciones sociales; debe integrar la sociedad y consolidarla, pero debe también discriminarla y subdividirla en los subgrupos necesarios que la vida cotidiana hace deseables. Las castas y el totemismo desempeñan ambos esta función, pero por medios totalmente opuestos. Los significantes son opuestos completos, pero el significado, como sistema de relaciones sociales, es estrechamente análogo en los dos casos.

Antes de pasar a considerar la teoría de Lévi-Strauss sobre el mito, no estará de más detenernos un momento y reflexionar acerca del significado teórico de este empleo de una analogía lingüística al tratar los misterios del totemismo. Una observación que se ocurre es que el lenguaje, considerado como entidad sistemática, como sistema de normas léxicas y sintácticas, es un fenómeno altamente durkheimiano. Es lo que Durkheim habría designado como sistema de *représentations collectives* lingüísticas. Saussure está enteramente de acuerdo con esta visión del lenguaje, al que define como "un producto social de la facultad lingüística, y un sistema de conexiones necesarias adoptado

por el cuerpo de la sociedad" —Durkheim habría dicho *conscience collective*— "para permitir el ejercicio de aquella facultad en los individuos".[7]

Es evidente para cualquiera que el lenguaje es una entidad colectiva determinada por convenciones y consenso y enseñada por la socialización. Pero la importancia de Saussure para la metodología de Lévi-Strauss es exactamente análoga a la de Mauss. Lévi-Strauss emplea la lingüística estructural para ofrecer al atasco del funcionalismo durkheimiano, con respecto a los orígenes estructurales de la sociedad, exactamente la misma clase de remedio que le vimos aplicar a los problemas de los orígenes de los todos sociales en el tiempo.

La importancia de Mauss fue que su análisis, particularmente en *El don,* nos permitió pasar del consenso normativo puramente consciente al sistema de comunicación estructural e inconsciente. Para Mauss lo que importaba era la lógica implícita del principio de reciprocidad, más que la norma consciente. Existe una situación del todo análoga con respecto a la lingüística de Saussure.

Los aspectos durkheimianos del lenguaje son tan evidentes que difícilmente nos ayudarán a comprenderlo. Todo el mundo conoce las normas conscientes —las reglas de la gramática y la semántica—; esto es preciso, al menos implícitamente, para poder hablar. Lo importante de la contribución de Saussure fue que concentró la atención en los aspectos inconscientes y puramente estructurales del lenguaje, y generó una técnica estructural para anali-

[7] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique gènérale,* París, 1962, p. 25.

zarlo. Ya hemos trabado conocimiento con uno de los aspectos principales de dicha técnica— la definición de la naturaleza arbitraria del signo lingüístico. Si seguimos durante un momento el desenvolvimiento de la lingüística estructural, especialmente respecto a este aspecto del lenguaje —el signo—, empezaremos a apreciar con claridad qué clase de principios estructurales inconscientes dicen haber encontrado Saussure y sus seguidores. Entre los más importantes de éstos, por lo que atañe a Lévi-Strauss, está el moderno lingüista estructural Roman Jakobson. Si consideramos su actitud hacia el signo lingüístico, considerado meramente como pauta de sonidos del habla, veremos que introduce un modo de análisis estructural que ha afectado mucho a Lévi-Strauss. Jakobson propuso oposiciones binarias como base de la organización de los rasgos distintivos en el nivel fonético del lenguaje. Si dejamos de lado por un momento el nivel semántico y contemplamos solamente el signo lingüístico —los sonidos del habla, o fonemas, de que se compone—, encontramos, según Jakobson, que "todas las diferencias entre fonemas en cualquier lengua pueden ser resueltas en oposiciones binarias simples e indescomponibles".[8]

Estas oposiciones binarias, o rasgos distintivos, son simples elecciones "si/no" fundadas en nueve "rasgos de sonoridad" y tres "rasgos de tonalidad" del lenguaje, determinados a su vez en última instancia por la fisiología y el funcionamiento de la laringe, las cavidades nasales, la boca, los dientes,

[8] Roman Jakobson, en *Proceedings of the Sixth International Congress of Linguists.*

etcétera. Así de acuerdo con Jakobson, cuando oímos los fonemas de la palabra "pan", pongamos por caso, los distinguimos sobre la base de que sean compactos o difusos, consonánticos o no consonánticos, nasales u orales, estridentes o suaves, y así sucesivamente. Dice:

> Al reducir la información fonémica contenida en la sucesión al número mínimo de posibilidades, encontramos la solución más económica y por consiguiente óptima: el número mínimo de las operaciones más sencillas que bastaría para codificar y descodificar el mensaje entero.[9]

Una interesante aplicación de esta idea a una vieja controversia es la explicación jakobsoniana de lo común que es la palabra "mama" en los lenguajes humanos, con el sentido de "madre". Pues bien, ninguna ciencia fundada en el principio de la naturaleza arbitraria del signo lingüístico podría sostener en modo alguno que hubiera una conexión intrínseca entre la idea de "madre" y la palabra "mama". Tampoco serviría una explicación difusionista o evolucionista. La explicación de Jakobson es, ni más ni menos, que los fonemas /m/ y /a/ son dos de los más sencillos que pueden existir. El conducto vocalizante abierto de /a/ contrasta con el cierre completo de /m/, la vocal con la consonante, el rasgo de tonalidad estridente con el suave, y así sucesivamente. /m/ tiende a ser un sonido natural de contento, /a/ un grito natural de protesta. Juntos y repetidos nos dan una palabra

[9] Jakobson y Halle, *Fundamentals of Language*, La Haya, 1960, p. 45.

genuina, ya que es el elemento de redundancia en la repetición de los dos sonidos el que significa que lo que oímos no son dos sonidos casuales y contradictorios cualesquiera sino cuatro fonemas significativos. A la luz de estas consideraciones, la ubicuidad de palabras como "mama" no es en realidad sorprendente; resulta, de acuerdo con la lingüística estructural, de procesos estructurales y fisiológicos comunes, presentes en todos los seres humanos y en todas las lenguas.

Jakobson y sus asociados sostienen haber descubierto tales oposiciones binarias no sólo en la raíz de la estructura fonémica sino también como detalle esencial que opera al nivel de las palabras y las frases. En verdad, el aserto de que tales tendencias a construir oposiciones binarias son fundamentales para el pensamiento, es parte importante del estructuralismo de Lévi-Strauss, tanto como su noción de la naturaleza arbitraria de los sistemas de significación, tomada de Saussure, o la de los principios estructurales subyacentes a la reciprocidad y la comunicación, procedente de Mauss.

La importancia de esta idea procede del hecho de que, para Lévi-Strauss, enfoques como el de Jakobson dan alguna vislumbre del proceso de pensamiento subyacente a estructuras mentales como el totemismo y el mito. Esto nos permite sortear la dificultad que encontró Durkheim al verse ante el requerimiento de una explicación final de los orígenes de las estructuras mentales. Como hemos visto, Durkheim se evadió diciendo que eran inexplicables por tener origen irracional y colectivo. No pasa esto con Lévi-Strauss, sin embargo. Los orígenes últimos de las categorías de pensamiento que

son el fundamento del totemismo y, de hecho, de la cultura entera, o de la *conscience collective*, que diría Durkheim, no son irracionales ni colectivos, sino racionales e individuales. Justo como Jakobson procura mostrar que la elección de fonemas en un lenguaje puede ser reducida a un conjunto simple de operaciones lógicas, dados los parámetros del sistema de articulación vocal, así Lévi-Strauss supone que la gama entera de los códigos colectivos que constituyen la cultura puede reducirse en principio al menos a un conjunto de operaciones mentales racionales pero inconscientes. El aspecto colectivo de estos fenómenos culturales ha de ser explicado por referencia al hecho de que todos los hombres tienen mentes parecidas, al menos en cuanto a estructura toca, y así los aspectos colectivos de la cultura reflejan la masa, análoga en sus rasgos generales, de las mentes individuales.

De este modo, el segundo problema de Durkheim —el de la naturaleza aparentemente irreducible e inexplicable del hecho social considerado desde el punto de vista de sus orígenes en los miembros de una sociedad— es resuelto recurriendo a un modelo de la mente que la ve funcionar sobre la base de procesos universalmente compartidos, racionales pero inconscientes. Ahora la cultura ya no es mayor que la suma de sus partes, sino que puede ser reducida en resumidas cuentas a la fisiología del cerebro.

A este respecto la cultura es reducida a la naturaleza precisamente del modo como vimos a Lévi-Strauss reducirla en el caso del origen histórico del todo social. Allí, una tendencia natural —la sexualidad humana— se hizo desembocar en una

evitación universal del incesto que fue el primer hecho social y enlazó la naturaleza (la sexualidad) con la cultura (las reglas de prohibición). Aquí, un tipo exactamente análogo de explicación hace que la naturaleza —entendida ahora como el funcionamiento y la fisiología del cerebro como objeto natural— aparezca como origen de la cultura —sistemas colectivos de categorías de pensamiento—, en la raíz de códigos de comunicación como el totemismo, exactamente del mismo modo en que las operaciones del cerebro, al crear oposiciones binarias de sonidos del habla, aparecen en la raíz de las expresiones puramente culturales que llamamos palabras.

El mito

Pero esta clase de explicación no sólo es la base de la actitud de Lévi-Strauss ante el parentesco y el totemismo. También es fundamental para la manera como trata un fenómeno humano ni más ni menos desconcertante que el totemismo: el mito. Lévi-Strauss inicia su análisis del mito con una sencilla definición: un mito es algo que narra una historia. Es una anécdota. A diferencia de la poesía, en la que la palabra del individuo es decisiva, en el mito lo que importa es la historia, no la palabra. De modo que los mitos, según Lévi-Strauss, a diferencia de los poemas, se dejan traducir bien.[10] Incluso sostiene que pueden traducirse sin que haya casi pérdida de valor, en tanto que

[10] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, 1958, p. 232.

un poema perderá por fuerza algo de su significación cuando el sonido de las palabras que lo expresan, la "materia" de la significación, sea traducido a alguna otra "materia" (algún otro sistema de fonemas) que no tenga las mismas características fonéticas. Es importantísimo el hecho de que no ocurra otro tanto con el mito, pues concentra la atención en el aspecto de la mitología que es esencial: que la "materia" del mito, su sustancia primaria de significación, no está arraigada en las combinaciones de palabras en que se expresó primordialmente, sino en otras relaciones, en estructuras de orden superior.

O sea que, de acuerdo con Lévi-Strauss, los mitos son ante todo narraciones de historias. Relatan una sucesión de acontecimientos cuya importancia reside en los acontecimientos mismos y en los detalles que los acompañan. Así, los mitos siempre están abiertos a la reexpresión, y se prestan en particular a la traducción. En otras palabras, los mitos pueden volverse a relatar *con otras palabras* —pueden ser parafraseados y condensados, expandidos y elaborados.

Todo esto está en estricto y absoluto contraste con la poesía, que se presta sobre todo a la literatura escrita. En el poema no es posible cambiar o alterar las palabras a voluntad. Lo esencial es que las palabras originalmente escogidas sean las palabras preservadas, y, una vez completado, el poema adquiere una rigidez y perfección desconocidas en el mundo del mito.

De lo dicho se sigue que la lingüística, la ciencia del lenguaje en el nivel del fonema y la palabra, es inaplicable al mito. El mito, tal como lo ha

definido Lévi-Strauss, existe en un nivel superior de organización. Sus unidades significantes fundamentales no son fonemas ni palabras completas, sino más bien la frase y la oración. Por añadidura, éstas son consideradas desde el punto de vista de su contenido, de las ideas que portan, y no en sus aspectos fonéticos o morfológicos. Este contenido, siguiendo el ejemplo de la fonética de Saussure, se fragmenta en "átomos" irreducibles de la compleja estructura molecular del mito, pues como ya dije, descender a un nivel más bajo de organización sería volver al fonema y a la palabra; en breve, a la lingüística de Saussure. El estudio del mito ha de ser, según Lévi-Strauss, una ciencia autónoma, irreducible a las otras.

Tal como indiqué antes, las unidades significantes de los mitos son frases y oraciones que son las partículas fundamentales de la anécdota que el mito esencialmente es. Evidentemente el estudio del mito es el estudio de las interrelaciones estructurales de estas partículas fundamentales o "mitemas", como las llama Lévi-Strauss, usando este término para subrayar el paralelismo con el fonema de la lingüística estructural.

Los signos del mito —los mitemas— son tan arbitrarios como los signos del lenguaje, y como tales sólo tienen valor en términos de sus interrelaciones.[11] Al igual que la lingüística, el estudio estructural del mito es el estudio de las transformaciones del signo. Como dijo Saussure en el caso análogo de la lingüística: "Para la ciencia del lenguaje

[11] George Steiner, "Conversation with Lévi-Strauss", en *Encounter, 26.*

siempre será suficiente enunciar las transformaciones de sonidos y calcular sus efectos."[12]

Pero en tanto que la lingüística estudia las transformaciones de sonidos, de la *tranche de sonorité,* como decía Saussure, la ciencia del mito estudia las transformaciones de mitemas y el discurso de los mitos. Pero si los mitos, por narrar historias, están estrechamente relacionados con la historia y la literatura, también es cierto que, por tener una estructura, están relacionados íntimamente con la música. De esta analogía entre el mito y la música tiene Lévi-Strauss mucho que decir en las primeras páginas de su gran obra acerca de los mitos, las *Mitológicas.*

La pertinencia de la música para el mito queda clara si advertimos los puntos siguientes. En su lingüística estructural, Saussure distinguió entre lo *sincrónico* y lo *diacrónico.* La diacronía es la dimensión temporal y de la progresión, del cambio y el desarrollo. La sincronía es una dimensión perpendicular a ésta y representa la simultaneidad y no la progresión, el espacio y no el tiempo, el sistema más que el cambio. En lingüística, la dimensión sincrónica del lenguaje es la que lo representa en cada instante como un sistema completo y coherente. La diacronía representa el lenguaje cambiando y evolucionando en el tiempo, en tanto es efectivamente hablado. En música, lo diacrónico es la melodía, lo sincrónico la armonía. Los mitos, por su naturaleza misma, deben desplegarse diacrónicamente, hay que empezar por el principio y

[12] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale,* París, 1962, p. 36.

proceder hasta el final. Un acontecimiento de la historia ha de ceder el lugar a otro, justamente como un fonema va seguido de otro en el habla. A diferencia de la música los significantes del mito no pueden sonar a la vez, dando armonía a la melodía. Esto significaría narrar dos historias a la vez, lo cual oscurecería el sentido. Pero, de dos modos del todo distintos, el mito tiene una dimensión sincrónica. Primero, la dimensión sincrónica existe dentro del mito; puesto que si el mito es una serie de mitemas estructuralmente relacionados —mitemas relacionados por la gramática y la sintaxis en un sentido diacrónico, en una anécdota—, es claro que pueden igualmente bien estar enlazados en un sentido sincrónico, simultáneo, por la memoria y el recuerdo. De ahí que una transformación mitémica al principio del mito pueda "armonizar" con otra del final, e incluso no derivar su significación sino de esta relación. En otro, segundo, sentido, los mitemas pueden "armonizar" con los de otros mitos, lo mismo que en la música, en la que la armonía puede estar dentro de la misma línea melódica (como en el estilo concertante) o entre más de una línea de éstas (como en las formas fugales, polifónicas). Encontraremos ejemplos de esto más adelante.

El segundo punto esencial que debemos advertir al exponer la significación de la analogía entre música y mitología es que los mitos, como la música, hacen uso de transformaciones arbitrarias. Un compositor, como Bach en su *Arte de la fuga*, puede tomar un tema, una melodía sencilla, y entonces transformarlo de acuerdo con hábitos harto arbitrarios; por ejemplo, puede volverlo de cabeza, empezarlo por el final, combinarlo con su propia imagen

especular, invertida, y así sucesivamente. Justo así, un mito puede escoger un "tema" simple, como por ejemplo el que trata del origen del tabaco, y sujetarlo a transformaciones arbitrarias del mismo modo. O sea que el tema puede ser invertido, vuelto, vuelto e invertido, combinado con otro, variado, ampliado, simplificado, etc. Además, al lado de estas transformaciones "polifónicas", el mito inevitablemente empleará el elemento básico de la forma musical, la repetición y la variación.

En vista de que los mitemas o fragmentos del mito son arbitrarios y están localizados en un tiempo arbitrario, en el tiempo de "había una vez", y en el mundo de lo inexplicable, de los sucesos casuales y sobrenaturales, es claro que no viene para nada al caso la connotación cotidiana de las cosas ni el sentido común. El mito no es portador de información de sentido común, no es para propósitos prácticos. Carece de todo fin utilitario y no trae información acerca del mundo de todos los días. Tampoco es por necesidad pedagógico moral o políticamente. En los mitos bororo que figuran en *Lo crudo y lo cocido,* pongamos por caso, los mitos, contra el código moral de los bororo, elogian las uniones incestuosas y premian al culpable castigando a la víctima.[13] En ausencia de un propósito utilitario sería tentador ver los mitos como decorativos. Pero nada estaría más lejos de la verdad esencial, ya que el mito, a diferencia de las figuras y conjuros de la poesía, no funciona como una elaboración o un agregado decoroso al habla co-

[13] Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit,* París, 1964, pp. 43-5.

tidiana. Es un campo de discurso muy aparte, en su marco propio, incluso muchas veces apartado, por los nativos que lo practican, en un contexto especial, sacro. Considerarlo una actividad decorativa, puramente gratuita, de la mente primitiva sería forzosamente volver a las teorías del salvaje como niño, de antropólogos como Lévy-Bruhl. Al contrario, el mito en realidad está cargado de intención. La cuestión del significado real del mito debemos posponerla hasta el final de este capítulo, pero por ahora baste decir que el mito es un medio de estructurar y ordenar la realidad, un medio de comprensión para la gente que lo cultiva. En tanto que el totemismo, el ritual o las maneras de cocinar pueden ser vistos como modos de ordenar y clasificar fenómenos naturales y hombres, los mitos constituirán la misma empresa, sí, pero con la diferencia de que el mito es por encima de todo una ordenación de conceptos y una expresión en anécdotas, ya que, a diferencia de estos otros ejemplos, está confinado a realizarse en palabras nada más.

No tengo la intención de justificar o criticar los orígenes ni la forma de presentación de los mitos en las *Mitológicas*. Lo que nos interesa es la trascendencia metodológica de lo que ha escrito Lévi-Strauss, y esto hace que concentremos nuestra atención en la consideración de su método y no en la calidad de los textos originales, investigables sólo mediante estudios de campo o de fuentes manuscritas que el presente autor no tiene competencia para emprender.

El dominio del mito, como dice Lévi-Strauss, es redondo o, más precisamente, esférico. Tiene casi

el mismo aspecto desde cualquier punto de vista y carece de entrada clara y de lugar definido de culminación. En vez de relatar mitos enteros y analizarlos, como hace Lévi-Strauss, seguramente será mejor ejemplificar algunas de las transformaciones que deslinda, y dejar al lector ahondar por su cuenta en la cuestión de su relación con el mito inicial y con el contexto cultural. Lévi-Strauss suele presentar los mitos partiendo de una exposición narrativa completa, seguida de un sistema esquemático simplificado de mitemas en oposición. Serán un buen ejemplo los mitos 23, 24 y 26:

M_{23}. *Toba-Pilagá: origen del tabaco.*

Una mujer y su marido fueron una vez a buscar cotorras (*Myopsitta monachus*). El hombre trepó a un árbol donde había varios nidos y tiró a su mujer una treintena de pajarillos. Vio que la mujer los devoraba. Asustado, cogió un pájaro más grande y lo echó diciendo: "¡Atención, es uno joven pero sabe volar!"

La mujer corrió tras el pájaro y el hombre aprovechó para descender y huir: tenía miedo de ser también comido. Pero su mujer lo persiguió y, al alcanzarlo, lo mató. Cortó entonces la cabeza, que metió en un saco, y se cebó en el resto del cuerpo hasta que tuvo el estómago lleno.

No bien vuelta al pueblo, la mujer tiene sed. Antes de ir al manantial que está un poco lejos, prohibe a sus cinco hijos tocar el saco. Pero el menor se apresura a mirar y alerta a los otros, que reconocen a su padre. Advertido, el pueblo se consterna, todo el mundo escapa menos los niños. Cuando vuelve la madre, sorprendida de que el pueblo esté vacío, le explican que los habitantes se han ido luego de insul-

tarlos. Y por vergüenza de su propia maldad han huido.

Indignada, la mujer quiere vengar a sus hijos y persigue a los del pueblo. Los alcanza, hace una carnicería, devora las víctimas en el sitio mismo. El mismo episodio se repite varias veces. Aterrados por estas sanguinarias idas y venidas, los niños quieren escaparse. "No os mováis —les dice la madre— si no os comeré." Los hijos imploran. "Pero no tengáis miedo" —replica ella. Nadie consigue matarla; y por todas partes corra el rumor de que había una mujer-jaguar.

Los niños abren en secreto una fosa que cubren de hojas. Emprenden la huida cuando su madre anuncia que les ha llegado el turno. Se lanza a perseguirlos y cae en la trampa. Los niños van a pedir socorro a Carancho (el héroe cultural, una falconiiforme, *Polyborus plancus,* que indiferentemente come presas vivas o carroña), que les aconseja vaciar un tronco de árbol (*Chorisia insignis*) y esconderse en él. La mujer-jaguar intenta despedazar el árbol con las garras, pero éstas se le quedan presas en la madera. Carancho no tiene más que salir y matarla. Se quema el cadáver sobre una pira. Cuatro o cinco días más tarde nace una planta en medio de las cenizas. Así apareció el tabaco.

Con las garras se hicieron collares para los perros, y se los envió por todos los pueblos a fin de que nadie dudara de la muerte de la mujer-jaguar.

M_{24}. *Tereno: origen del tabaco.*

Había una mujer que era bruja. Ensuciaba con sangre menstrual las plantas de caraguata (una bromeliácea cuyas hojas centrales están manchadas de rojo en la base) que hacía comer después a su marido. Informado por su hijo, el hombre anuncia que parte a buscar miel en la floresta.

Después de entrechocar las suelas de sus sandalias de cuero "para encontrar la miel más fácilmente", descubre una colmena al pie de un árbol, y una serpiente muy cerca. Reserva la miel pura para su hijo y confecciona para su mujer una mezcla hecha con miel y carne de los embriones de serpiente, extraídos del vientre de la que ha matado.

En cuanto la mujer prueba su parte empieza a sentir comezón por el cuerpo. Sin dejar de rascarse anuncia a su marido que va a devorarlo. El hombre se escapa, trepa a lo alto de un árbol donde anidan loros. Aplaca momentáneamente a la ogresa tirándole uno tras otro tres pajarillos que había en el nido. Mientras ella corre tras el mayor, que revolotea para escapársele, el marido huye hacia un foso que él mismo había abierto para apresar animales. Lo evita, pero su mujer se hunde y se mata.

El hombre rellena la fosa y la vigila. Nace una vegetación desconocida. Curioso, el hombre deja secar las hojas al sol; llegada la noche, fuma en gran secreto. Sus compañeros lo sorprenden y lo interrogan. Así los hombres llegaron a ser poseedores del tabaco.

M_{26}. *Bororo: el origen del tabaco*

Los hombres volvían de cazar y, como es costumbre, habían llamado a sus mujeres silbando para que viniesen a su encuentro y les ayudaran a cargar la caza.

Así una mujer llamada Aturuaroddo cargó con un pedazo de serpiente boa que su marido había matado; la sangre que escurría de la carne penetró en ella y la fecundó.

Aún en el seno materno, el "hijo de la sangre" dialoga con su madre y le propone ayudarla a recolectar frutos silvestres. Sale en forma de serpiente, trepa al árbol, arranca los frutos y los tira para que

su madre los recoja. Ésta querría huir pero la serpiente la alcanza y vuelve a su refugio uterino.

La horrorizada mujer confiesa esto a sus hermanos mayores, que se ponen al acecho. En cuanto sale la serpiente para subir al árbol, la madre escapa; y cuando desciende para irse con ella los hermanos la matan.

Se quemó el cadáver sobre una pira y de sus cenizas nacieron el urucú, el árbol de resina, el tabaco, el maíz y el algodón...[14]

Fragmentados en mitemas y esquematizados, estos tres mitos producen la "partitura" anexa, que reproduzco del libro de Lévi-Strauss y que representa una versión simplificada de los mitos 23, 24 y 26 en la página 86. No contiene todos los mitemas de estos mitos sino sólo algunos de ellos. No obstante, los que contiene pueden ser considerados los más fundamentales, por suministrar el marco esencial de los mitos.

Puestas así las cosas, se hace clara la relación de cada mito con los demás, como sistemas de transformaciones de temas básicos. Así, de una manera diacrónica los tres mitos sufren, cada uno a su manera, una serie de transformaciones que hace que un tema inicial (un hombre casado con una esposa jaguar, una madre cuyo hijo es una serpiente) pase por una serie de etapas hasta desembocar en el origen del tabaco. En un sentido sincrónico, en la dimensión de las simultaneidades, estas etapas de transformación mismas aparecen como transformaciones una de otra. Es importantísimo advertir, además, que estas transformaciones sincrónicas, estas "armonías" en los mitos, operan según el prin-

[14] *Ibid.*, pp. 107-8, 111-2.

cipio de la uniformidad o la oposición. Así el primer mitema de M_{23} armoniza por uniformidad con el de M_{24}, en tanto que los dos contrastan con el de M_{20}, que es el opuesto:

M_{23} / M_{24} (Un marido (Δ, alianza)	tiene una esposa jaguar,	destructora por vía oral	de un marido subido a un árbol
M_{26} (Una madre (o, filiación)	tiene un hijo serpiente;	protectora por vía vaginal	de un hijo subido a un árbol

M_{23} / M_{24} (A propósito de una búsqueda de animales (pájaros)	que la esposa no debería comer (pero que come)	disyunción debida al marido
M_{26} (A propósito de una búsqueda de vegetales (frutos)	que la madre debería comer (pero no come)	disyunción debida a la madre

M_{23} / M_{24} (Madre muerta por aliados (= hijos, en filiación pat.)	víctima incinerada, origen del tabaco
M_{26} (Hijo muerto por parientes (= tíos mat., en filiación mat.)	

M_{23} Un marido de una esposa jaguar
M_{24}, M_{26} } Una madre de un hijo que es una serpiente

El principio del contraste se prolonga a través de los mitos hasta las últimas transformaciones, donde todas las oposiciones se resuelven y los tres mitos alcanzan la uniformidad:

M_{23} Incineración de la víctima,
M_{24}, M_{26} } origen del tabaco

Mitológicas es una vasta obra, y de ningún modo puedo pretender reproducir entero el complejísimo método de Lévi-Strauss para el análisis de los mitos. Baste decir que estos mitos particulares, aunque escogidos al azar y no mejores que otros como ejemplo del análisis lévistraussiano de los mitos, exhiben características del mito que son esencialmente estructurales y cuasimusicales. Tanta insistencia en la música en toda esta sección resulta justificable en vista de las dilatadas consideraciones de Lévi-Strauss al respecto en la "Obertura" a la obra entera, en vista de la forma de concierto del primer volumen, y de sus observaciones en el cuarto y último. La significación real de esta analogía musical no quedará clara hasta entonces, cuando discutamos el análisis de los mitos por Lévi-Strauss a la luz de su deuda hacia Freud. Por el momento, conformémonos con concluir provisionalmente que estos tres mitos, considerados de este modo, parecen exhibir algunas interesantes correlaciones estructurales.

Pero además de llevar adelante las confrontaciones con el contrapunto musical, también es necesario tener en mientes las diferencias que revela el contrapunto de los mitos. Al fin y al cabo, los mitos no son ejecutados simultáneamente en la realidad, con armonía cuidadosamente establecida. El contrapunto visible es enteramente resultado del trabajo del analista. En completo contraste con la música, las diferentes partes que "armonizan" en la sincronía pueden no proceder siquiera de la misma localidad geográfica. Probablemente correspondan a diversas versiones de un mito compartido por diferentes pueblos que hablan diferentes lenguas y

tienen estructuras sociales distintas. Ni es tan evidente en todos los casos la lógica de la transformación. Las matemáticas de las fugas de Bach acaso no sean patentes para un oyente, pero a quien sabe leer música se le manifiestan con toda claridad en la página. No es éste el caso con todos los mitos que figuran en las *Mitológicas*.

Si hemos de dar crédito a Lévi-Strauss, tan oscura es la lógica del pensamiento mítico, que pasó en gran medida inadvertida hasta que él la descubrió. Y aun entonces parece que se requieren inmensos esfuerzos de análisis antes de que los mitemas separados puedan ser expuestos y opuestos. Por último, el proceso de análisis parece tener un sesgo pronunciado y particular. Escoge unos elementos y desdeña otros, se concentra en la pura armazón de la anécdota en algunos puntos, pero se apoya otras veces en detalles. En unos lugares toma el sentido directo, en otros indaga en busca de correspondencias y simbolismos culturales internos. En fin, el paralelismo con la música llega a ser harto desconcertante, y a momentos nada evidente.

Sigue en pie, no obstante, el hecho de que mitos como los que hemos puesto de ejemplo pueden ser analizados como hemos visto, y la "partitura" obtenida parece vincularse a una realidad esencial que existe muy aparte de la mente del analista. Por diferentes que puedan aparecer las situaciones mitológica y musical, queda el hecho de que los tres mitos del ejemplo pueden ser considerados como Lévi-Strauss los presenta, y hasta puede irse más lejos y afirmar que esta presentación revela de hecho su forma esencial.

Lo que está claro es que los mitos hacen uso

de la inversión lógica, de la inversión de acontecimientos y de una sarta aparentemente absurda de detalles accesorios. Como señalé antes, su significado no aparece en ningún propósito didáctico manifiesto, ni moral ni filosófico. Un discurso que al parecer puede invertir la cadena de los sucesos, o invertir incluso su lógica, no puede decirse que cuadre bien con lo que normalmente llamamos pensamiento conceptual racional. Si no deja de ser didáctico en un sentido más sutil, lo es por medios muy diferentes. Con todo, es igualmente claro que no es irracional; mejor dicho, esto queda claro ante el testimonio de lo que Lévi-Strauss sostiene haber demostrado en su libro: que el discurso de los mitos sí posee un principio de razonamiento y que trata con conceptos, pero mientras nuestro razonar cotidiano, familiar, apegado al sentido común, procede bajo la rúbrica de una lógica convencional, silogística, el discurso de los mitos procede por medio de principios lógicos muy distintos que parecen arbitrarios o caprichosos en su efecto. Este aspecto ajeno al sentido común, y aparentemente irracional, de los mitos quiere decir que los métodos ordinarios de comprensión literaria resultarán inevitablemente inapropiados si se intenta con ellos entender los mitos.

De acuerdo con Lévi-Strauss, la esencial inteligibilidad de los mitos es comparable a la de la música. Si los mitos son como música en su forma, según he intentado sugerir, se sigue que acaso se le parezcan en términos de su contenido, con lo cual quiero decir que los mitos pueden parecerse a la música en un nivel subjetivo, a más del objetivo y formal. La música es evidentemente cuestión de

relaciones de relaciones, los significantes del discurso musical significan sólo sus propias relaciones, como se ve claramente en el hecho de que una tonada siga siendo reconocible aunque sea traspuesta a otro tono: las notas reales son diferentes, pero subsisten sus relaciones. Al escuchar música, según Lévi-Strauss, sistemas puros de relaciones —temas musicales—, creados originalmente por el funcionamiento puramente formal de la mente del compositor, se reintegran a la actividad formal de la mente del oyente. Esta actividad formal tiene una valencia doble, según lo ve Lévi-Strauss. Primero, una cultural; un conjunto de propiedades formales culturalmente determinadas (p. ej. la escala temperada) son comparadas y contrastadas con su articulación formal en la pieza de música de que se trate. Segundo, una natural, ya que también intervienen ciertos ritmos y regularidades "viscelares". En este sentido, el oyente encuentra su propio significado en la música.

No nos incumbe de momento si esta explicación de la naturaleza de la composición y la recepción musicales tiene algo de verdadera; lo que nos importa es que se advierta lo esencial que es para comprender la teoría de Lévi-Strauss sobre el mito. De acuerdo con ella, el mito también es como la música a este respecto. El mito tiene una valencia doble, pues combina categorías empíricas culturalmente identificadas —como las de lo crudo y lo cocido, lo alto y lo bajo, el fuego y el agua, y así sucesivamente— en términos de relaciones puramente formales, "musicales". A la comprensión de las primeras, el receptor del mito aporta su conocimiento cultural preexistente (de aquí la necesi-

dad, para el analista, de estudiar la etnografía que circunda los mitos analizados), y en las últimas, en las relaciones abstractas entre aquéllas, encuentra su propio significado ya que su mente (agente esencialmente estructurador, clasificador y ordenador) reintegra los multiformes niveles dados de organización formal de los mitos a las estructuras mentales del oyente.

Con esto los mitos proporcionan a la mente de sus oyentes un sistema de categorías culturales ordenadas de acuerdo con la actividad racional inconsciente de la mente, y allí ésta halla satisfacción en la contemplación de sus propias propiedades. El mito, como la música, es un espejo estructural puesto a la mente, y si notamos la misma imagen en el espejo y en la mente que lo contempla, sólo puede ser porque ambos, el sujeto y su imagen, pertenecen al mismo orden de la realidad.

Los mitos encuentran pautas estructurales en la experiencia empírica porque la mente, en último análisis, es parte también de aquel mundo empírico. En la mente el mito es un espejo de la naturaleza. En el mito la naturaleza es un espejo de la mente. No hay duda de que es muy importante qué entiende precisamente Lévi-Strauss por "mente" a este respecto. Tenemos que posponer la discusión de esto, pero por ahora, y adelantando un poco, diré que para Lévi-Strauss esta "mente" no es ningún *Geist* hegeliano. Lévi-Strauss es materialista de pies a cabeza —su "mente" es más análoga a una computadora que a un alma. Llevando adelante la analogía de la computadora, podría decirse que, esencialmente, Lévi-Strauss ve la actividad de la mente al crear y escuchar mitos —o música, para

el caso— como lo que ocurriría si se le diera a una computadora un programa que le hiciera imprimir todas las permutaciones posibles de una serie de relaciones aritméticas. Si imaginamos además que la computadora pudiera leer lo que imprimiera y sacar conclusiones de ello, vemos que hallaría que la pauta subyacente a sus "mensajes" impresos correspondía a su propio "código" programado interno.

El mito, para Lévi-Strauss, es abstracto, pero esta abstracción deriva de la "programación" estructural fundamental de la mente, que es en sí misma un objeto natural. Cuando esta programación se aplica a la naturaleza, resulta una inevitable armonía estructural y una reflexión recíproca.

Vistas así las cosas, notamos que el análisis del mito por Lévi-Strauss es exactamente comparable a su análisis del totemismo. Lo mismo que el totemismo, el mito resulta reflejar dos realidades a la vez, una realidad social ya que expresa relaciones entre varios aspectos de la vida social y los códigos culturales en general, y una realidad natural, ya que refleja los principios del funcionamiento básico de la mente. Tanto en el mito como en el totemismo la naturaleza, entendida como principio y pauta fundamentales del cerebro, estructura la cultura en la mente del hombre. Pues el hombre —como Lévi-Strauss, lo hemos visto, repite después de Rousseau— es en esencia un ser natural.

La interacción de naturaleza y mente, antropología y culturas primitivas, está bien ilustrada en el caso del totemismo. La explicación que de él intentó Durkheim remitía, como ya indicamos, a la extensión a la naturaleza de una estructura social presumiblemente arbitraria. Con ello para Durk-

heim lo *social* era la causa final en el caso del totemismo. Pero para Lévi-Strauss es la naturaleza y no la sociedad la que es su causa final y determinante. Esto es cierto en dos sentidos diferentes pero relacionados. Primero, la naturaleza es la causa porque Lévi-Strauss invierte la cadena durkheimiana de la causalidad y hace que una estructura natural se imprima en la cultura (el sistema de especies naturales en la cultura, y no al revés). Esto no es decir más que el totemismo no habría sido creado en una sociedad a menos de existir primero especies naturales. Pero en otro sentido la naturaleza vuelve a ser causa del totemismo, en vista de que esas clasificaciones naturales son a su vez construcciones de la mente, que Lévi-Strauss ve como una entidad enteramente natural. Según hemos visto, cree que la mente escinde y opone, media y resuelve usando una lógica estructural binaria, análoga a la descubierta por Jakobson en la fonética. Mas la oposición binaria no es del todo arbitraria, no es creación gratuita de la mente porque ésta, siendo natural, obedece leyes similares a las que determinan la forma total de las cosas en general. O sea que no es que la mente encaje, sin más, las oposiciones binarias en la naturaleza, sino que existen en ésta realmente en el sentido de que la realidad no es una unidad indistinguible. Las especies realmente son diferentes, y para el totemismo esto es lo único que cuenta. En último análisis, la mente crea especies como lo hace el totemismo; pero la mente lo hace naturalmente, según Lévi-Strauss, y las distinciones que crea existen de veras en la naturaleza. Así que la naturaleza, como causa final, es fundamento de una y otro.

La analogía lingüística

Si comparamos el enfoque que Lévi-Strauss aplica al parentesco, el totemismo y el mito con el insatisfactorio análisis de las estructuras sociales totémicas ofrecido en la *Clasificación primitiva* y discutido en el capítulo anterior, apreciamos que, esencialmente, lo que Lévi-Strauss ha hecho es hallar una escapatoria del callejón sin salida explicativo encontrado por Durkheim, gracias al recurso a explicaciones reductivas en términos de causas naturales. Durkheim no podía ir más allá de su *conscience collective* y localizó el fundamento último de las categorías sociales del totemismo en estados de emoción colectiva irreducibles al examen racional. Lévi-Strauss, en cambio, está en condiciones de proporcionar una explicación de los orígenes últimos de la estructura del totemismo. Residen en la naturaleza, como las causas finales del parentesco y el mito. En el parentesco, estas causas finales naturales residen en la naturaleza sexual del hombre, pero en los casos del totemismo y del mito están más bien en su naturaleza intelectual, en el hecho de que sea un animal racional. Esta razón es en gran medida inconsciente, pero no deja por ello de ser razón, al igual que las oposiciones fonéticas de Jakobson no dejan de ser sistemáticas y racionales aunque no nos demos cuenta de ellas. Donde Durkheim falló, Lévi-Strauss dice haber dado con una base para el examen racional y crítico de las estructuras últimas de la cultura humana.

La clave de esta empresa es la proposición de que fenómenos culturales tales como el parentesco, el mito y el totemismo son análogos en su estruc-

tura al lenguaje y funcionan como códigos. Ya hemos visto que esto es fundamental para el tratamiento que reciben de Lévi-Strauss. El parentesco fue analizado en términos de ser un sistema de comunicación de mujeres entre grupos de hombres que se entrecasaban. El tetemismo resultó ser un lenguaje que permitía conceptualizar la propia estructura social y las relaciones entre diferentes grupos dentro de ella. Al igual que las pautas fonéticas pueden invertirse en los lenguajes, vimos a Lévi-Strauss sostener que el sistema de significación que encontramos en el totemismo puede ser invertido para producir lo que llamamos castas. Por último, el mito fue tratado como un sistema de signos en el que la naturaleza estaba representada en la mente, y la mente en la naturaleza. Aquí la función comunicativa del lenguaje en cuestión no era la de intercambiar mujeres entre grupos de hombres ni la de representar la sociedad a sus miembros, sino la de permitir a la mente comunicarse con el mundo externo y al mundo externo comunicarse con la mente.

En cada uno de estos casos el sistema de comunicación empleaba signos arbitrariamente definidos. La definición de tales signos fue durkheimiana, pues fue convencional en cada caso. En el caso del parentesco, las mujeres quedaron como "signos" del sistema en virtud de los dictados de la naturaleza, sí, pero aun aquí la definición exacta del signo fue determinada por convenciones arbitrarias que gobiernan la aplicación de los términos de parentesco, la regla de evitación del incesto, etc. En el capítulo del totemismo los signos fueron grupos de personas convencionalmente definidos, asociados

arbitrariamente a especies animales o vegetales, y en el del mito fragmentos de anécdotas cuya conexión con la realidad estaba determinada enteramente por consideraciones culturales. Pero el análisis hecho por Lévi-Strauss de estos sistemas de comunicación debió mucho a Mauss, cuya noción de reciprocidad desempeña un papel tan prominente en la labor de Lévi-Strauss sobre el parentesco, y cuya concentración en la lógica implícita de sistemas como el del don sirve de punto de partida para las interpretaciones estructurales de Lévi-Strauss.

Pero para las explicaciones finales de estos códigos culturales, Lévi-Strauss recurre a conclusiones comparables a las de Jakobson en la fonética. Eran éstas que el fundamento del lenguaje es antes que nada un conjunto de constreñimientos puramente fisiológicos (los de la anatomía y la fisiología de la boca y la laringe), y en segundo lugar un conjunto de principios mentales que permiten a los hablantes codificar y descodificar los sonidos, fisiológicamente producidos, de una manera efectiva (oposición binaria). En el caso del parentesco, los constreñimientos físicos son para Lévi-Strauss la biología de la reproducción y los principios mentales de las oposiciones subyacentes a la reciprocidad y el intercambio. Por lo que respecta a los sistemas totémicos, los constreñimientos externos son la naturaleza de los grupos sociales y la distribución de las especies vegetales y animales. Los constreñimientos internos, psicológicos, son los de una lógica estructural fundamental análoga a la hallada por Jakobson en la fonética, y otro tanto es aplicable al caso del mito. Todos los lenguajes se reducen, sin importar cuáles sean su contenido o su función, a dos

realidades básicas: el mundo externo de la naturaleza (que incluye los atributos anatómicos y fisiológicos del hombre) y el mundo interno de la mente. Estos dos mundos naturales, que aparecen en íntima comunicación en el fenómeno del mito, están ambos abiertos al escrutinio científico y ofrecen a Lévi-Strauss la esperanza de una conclusión explicativa diferente de la de Durkheim en su *Clasificación primitiva*. Debemos esperar antes de llevar adelante las implicaciones de este reduccionismo, pero por el momento hemos de concluir que no podría figurar en el estructuralismo de Lévi-Strauss en ausencia de la analogía lingüística, de importancia capital.

III. LÉVI-STRAUSS Y MARX

En el primer capítulo de este libro examiné las principales figuras que están detrás de Lévi-Strauss en la tradición sociológica francesa. En el segundo trasladé la atención al propio Lévi-Strauss y consideré brevemente sus trabajos en tres terrenos fundamentales. Mientras tanto, procuré mostrar que Lévi-Strauss, al tratar el problema del parentesco en *Las estructuras elementales,* o el del totemismo en *El pensamiento salvaje,* elaboraba efectivamente, en el nivel teórico, soluciones a problemas explicativos inherentes al método sociocéntrico de Durkheim. Señalé la pertinencia, en estos empeños, de la analogía lingüística y de los préstamos tomados por Lévi-Strauss de lingüistas estructurales, como Saussure y Jakobson, y, al final del último capítulo, indiqué que la solución por Lévi-Strauss de los problemas explicativos del parentesco, el mito y el totemismo lo habían conducido a reducir todos estos lenguajes culturales a dos realidades naturales, el cerebro y el mundo fenoménico.

Pero las grandes figuras de la tradición francesa no son las únicas de las que Lévi-Strauss ha tenido ocasión de echar mano. Marx es también de lo más pertinente en cualquier intento de comprender el enfoque teórico de Lévi-Strauss, y es a la cuestión del uso que de Marx hace Lévi-Strauss a la que nos volveremos ahora. De paso descubriremos que existe un problema más, asociado al método sociocéntrico de Durkheim —el de la explicación del cambio social—, y que Lévi-Strauss incorpora a Marx a su

sociología en gran medida como recurso para resolverlo. Veremos también que las dos realidades explicativas últimas del estructuralismo de Lévi-Strauss, el cerebro y el mundo natural, reaparecen en este contexto, sólo que ahora, trasmutadas a terminología marxista, corresponden a la ideología por una parte y a la dialéctica materialista, por otra.

Código y mensaje

Uno de los principales problemas de Durkheim, procedente en línea recta de la clase de explicación sociocéntrica que le hemos visto usar en su *Clasificación primitiva* y en otros trabajos, fue el de vérselas con el cambio social. Una vez identificado el sistema de representaciones colectivas con la conciencia colectiva que lo sustentaba, tendía a adquirir un carácter monolítico, inmutable, ya que partes individuales de la conciencia no influían sobre él. Saussure introdujo una distinción entre *langue* y *parole,* a la que hemos aludido de pasada y que contiene una solución implícita a este problema. Es claro que en los lenguajes debe haber un sistema estable de representaciones colectivas que determina la gramática, fonética, semántica, etc., pues de otra suerte no podría existir el lenguaje compartido y en consecuencia no habría comunicación. Pero es evidente que los lenguajes cambian. El problema de Saussure es, en otras palabras, el mismo de Durkheim —la necesidad de subrayar el consenso, pero asimismo de dar razón del cambio. Su solución es distinguir entre una estructura colectiva, sistemática, por un lado —la *langue*—,

y un habla individual, articulada, o *parole*, por otro. Los estructuralistas modernos, así Jakobson, dicen ahora "código" y "mensaje", que acaso sea una mejor terminología. La idea es, en esencia, que no puede haber comunicación sin un código previo, colectivamente comprensible, sistematizado, pero también que el envío de mensajes por individuos acabará a la larga modificando y reestructurando el código. De modo que si un conjunto determinado de signos no se usan en circunstancias nuevas, tal vez se pierdan del todo, en tanto que otros signos son destinados a nuevas necesidades, se redefinen signos viejos, y así por el estilo. En términos durkheimianos, Saussure habría dicho que la *langue* era propia de la *conscience collective*, pero que la *parole* de la conciencia individual actuaba lentamente sobre ella, merced a lo cual la *langue* llegaba a cambiar, incluso radicalmente.

Otro modo de referirse a la misma cosa es distinguir entre los aspectos *sincrónicos* y *diacrónicos* del lenguaje. La sincronía es la dimensión del lenguaje propia de la *langue*, o del código, como dice Jakobson. Es la dimensión perpendicular a lo temporal, la dimensión de lo instantáneo, atemporal e incambiante, lo sistemático, holista y funcional. La diacronía es la dimensión temporal, la dimensión de la sucesión de momentos, del paso del tiempo, del cambio, la evolución, el decaer y el resurgir. En la sincronía no transcurre el tiempo ni se degrada la información. Todos los procesos son reversibles. En la diacronía, la entropía —o desorden— tiende a aumentar, los procesos suelen ser irreversibles, y existe un elemento direccional ausente en la sincronía. El código es el lenguaje

tal como existe en la sincronía; el mensaje, tal como existe en la diacronía. En el código Morse, por ejemplo, la lista de los signos, establecida en forma diagramática y sistemática, bidimensional, existe en la sincronía. Los diversos mensajes, sucesiones irreversibles de aquellos signos, existen en la diacronía.

Los estudios de la afasia por Jakobson son un ejemplo del uso de esta idea.

Según Jakobson, hay dos formas principales de afasia (la pérdida patológica de la capacidad de hablar). Las llama "trastorno de semejanza" y "trastorno de contigüidad". En el caso de la semejanza, el afásico no consigue poner el código en lugar del mensaje, lo sincrónico en puesto de lo diacrónico, y así pierde la capacidad de expresar la semejanza y recalca en cambio la contigüidad. Esto se manifiesta en su incapacidad de enfrentarse a tautologías. Por ejemplo, el afásico puede usar la palabra "soltero" asociada a "piso", pero no decir "soltero es el hombre no casado". Soltero/no casado es un aspecto del lenguaje como código sincrónico. "Piso de soltero" es un empalme diacrónico de dos partes del código semántico, no asociadas por lo demás. Este tipo de afásico, igualmente, halla difícil repetir palabras aunque se le pida hacerlo: "Diga 'no'." "No puedo decirlo." Análogamente, no conseguirá dar con sinónimos de palabras que se le presenten, ni conseguirá traducirlas a idiomas extranjeros, por bien que los conozca. Este trastorno se aplica tanto a las ideas y a las cosas que las palabras representan como a las palabras mismas. De suerte que el contexto es recalcado y las ideas se agrupan según cierta contigüidad, más que simila-

ridad. Por ejemplo, una mujer, en el zoológico, podía hacer una lista de los animales según el orden en que los había visto, pero no de acuerdo con grupos zoológicos. Las metáforas escapan por completo a este tipo de afásico, pero la metonimia es muy usada. Así, al pedírsele al afásico con trastorno de semejanza que diga "ventana", dirá "vidrio", o "Dios" al pedírsele que diga "cielo" y así sucesivamente.

Nada de particular tiene que el trastorno de contigüidad sea exactamente lo opuesto de esto. La sintaxis —cuestión de contigüidad, puesto que enlaza las palabras— se pierde por completo, y el resultado son lo que Jakobson llama "montones de palabras", o estilo telegráfico. Las primeras en irse son las palabras cuya función es puramente gramatical, como las preposiciones y los artículos, seguidas de las demás, hasta que sólo quedan las palabras clave, justamente aquellas que en la afasia de semejanza son las primeras en desaparecer. Una vez perdido el contexto, son muy usadas palabras metafóricas como sustitutos. Se vuelve imposible reconocer o repetir palabras —digamos "café"— si se invierte el orden lineal de la palabra ("feca"), es decir si se inserta una trasposición en la dimensión diacrónica.

En el caso de estos afásicos, el trastorno que afecta los aspectos sincrónicos o diacrónicos del lenguaje, según el caso, resulta afectar, como se ve, el sistema total de los fenómenos lingüísticos, y como resultado el proceso mismo del pensamiento. Es como si las personas atacadas por estas afasias hubiesen generado modos personales de pensamiento, o una "cultura de pensamiento" peculiar del tipo

de afasia en cuestión. Es evidente que si Lévi-Strauss supone que los aspectos colectivos de la vida social —la verdadera "cultura"— pueden remontarse, al menos en parte, a propensiones psicológicas comunes de los hombres, entonces semejantes manifestaciones individuales de perturbación lingüística no carecen de valor, indicando dos importantes aspectos de la manera de funcionar de los sistemas de comunicación lingüística. Estos dos aspectos son la sincronía y la diacronía, el código y el mensaje.

Vista en términos durkheimianos, la cultura es claramente código. Durkheim lo representa como la *conscience collective,* esto es, como un sistema sincrónico completo de representaciones colectivas. En lo que tiene que decir acerca del totemismo y el parentesco, hemos visto a Lévi-Strauss hablando de estos fenómenos en términos de sistemas seudolingüísticos cuya meta esencial era facilitar la comunicación: como códigos, pues. El centro de todo su análisis del parentesco, por ejemplo, es tratar de mostrar que todos los sistemas conocidos de parentesco —entendidos como sistemas— se fundan en un código comunicativo común que designa unos grupos como dadores de esposas, otros como receptores de esposas, y que, como hemos visto, se basa en el propósito de intercambiar hermanas, resultado por su parte de la evitación del incesto. El sistema tipo Kariera de cuatro clases matrimoniales es un código en el sentido de que es una entidad sincrónica, sistemática y funcional que permite la comunicación, esto es, los intercambios de hermanas, entre grupos de hombres. Similarmente, el totemismo es un código que permite que un sistema de nomenclatura natural funcione como base de

comunicaciones sociales con respecto a la identidad de individuos y de grupos.

La noción de la naturaleza arbitraria del signo lingüístico está, claramente, muy cerca de la definición de la cultura por Lévi-Strauss, que la ve como lo no natural, como lo convencional, contingente y arbitrario, y ya hemos apreciado en el anterior capítulo el uso que hace Lévi-Strauss de esta idea y el modo como echó mano de ella para salir de las tautologías durkheimianas tocantes a la explicación de lo "social". En el caso de las distinciones sincronía/diacronía y código/mensaje, veremos que Lévi-Strauss las emplea análogamente para resolver la dificultad restante, la de explicar el cambio social.

Considerar el totemismo y el parentesco como códigos, como hemos visto hacer a Lévi-Strauss, puede no parecer gran mejoría con respecto a Durkheim, pero cuando se hace intervenir el otro lado de la distinción, el del mensaje, la idea completa se vuelve más aplicable al problema del cambio.

Lévi-Strauss aprovecha como sigue la distinción entre código y mensaje. El código sincrónico, como es atemporal en el sentido de ser una dimensión perpendicular a la diacronía, es evidentemente algo a lo que no es aplicable la noción de cambio. No porque tales códigos no cambien; más bien porque, siendo códigos, su esencia reside en una relación sistemática entre las partes, y en consenso entre los usuarios en lo que concierne a su estructura. El cambio, a este respecto, significa desorganización del sistema y una pérdida temporal del consenso. Por otra parte, el mensaje, por existir sólo en el tiempo y en la comunicación de una serie lineal

de signos, se asocia muy bien, como es claro, con el fenómeno de la variación. El mensaje y la diacronía son lo que Saussure llamaba *parole*, y como antes señalé, el problema del cambio en los sistemas lingüísticos apareció anteriormente y de modo tan patente que hubo que introducir en lingüística nociones como la de *parole* a fin de tomarlo en cuenta. Así, *langue* o código existe como lo que Durkheim habría llamado representaciones colectivas, en tanto que *parole* y mensaje constituyen el uso del código en forma tal que esté en continua construcción por las exigencias de expresión. El código subyace al mensaje, pues el último recurre al primero para que la comunicación sea, en última instancia, posible. Pero asimismo el mensaje subyace al código, pues éste lo componen los mensajes que constituyen las comunicaciones reales.

El parentesco y el totemismo, vistos como lo hemos hecho antes, son ambos evidentemente códigos. Los analiza Lévi-Strauss sin considerar tiempo, cambio o evolución social. Los representa como sistemas completos, acabados y sincrónicos, lo mismo que un lenguaje considerado desde el punto de vista sincrónico. Sin embargo, las sociedades reales, lo mismo que los lenguajes reales, existen en la diacronía. Cambian; unas muy despacio, otras mucho más de prisa. Vistos en este contexto, los códigos culturales se tornan mensajes. Se vuelven el comportamiento de gente real en situaciones vitales reales. El enfoque estructuralista de Lévi-Strauss es perfectamente apropiado para el estudio de la cultura como código, pero para el análisis de la cultura como mensaje tenemos que volvernos en otra dirección.

El marxismo de Lévi-Strauss

"No pretendo en lo más mínimo insinuar que transformaciones ideológicas provoquen las sociales. Sólo el orden inverso es verdadero."[1] Es claro que el estructuralismo de Lévi-Strauss no conduce al neocomtismo, suponiendo por un momento la interpretación, demasiado sencilla, de la ley de las tres etapas que hace parecer que la evolución intelectual causa la evolución social. Lo que Lévi-Strauss está diciendo efectivamente aquí es que se considera marxista, así como estructuralista, y afirma que es a "la teoría de las superestructuras, apenas esbozada por Marx", a la que desea contribuir.[2] Evidentemente, pues, códigos culturales como el parentesco y el totemismo son vistos como ideologías, como construcciones teóricas que justifican, racionalizan y explican la realidad, en lugar de subyacer a ella. Al marxismo debemos dirigirnos a fin de hallar las *causas* de los fenómenos que Lévi-Strauss considera.

Nada de sorprendente tiene, por supuesto, hallar un sustrato de sentimiento marxista en Lévi-Strauss, teniendo en cuenta el trasfondo político e intelectual de la mayoría de los intelectuales franceses contemporáneos. Sin ir más lejos, durante la segunda Guerra Mundial el marxismo estuvo vinculado al movimiento de resistencia, y con la liberación de Francia disfrutó de respetabilidad y popularidad entre intelectuales y *littérateurs,* apenas comprometida por la guerra fría. Sartre, como hemos de ver, astro principal del existencialismo, el movi-

[1] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage,* París, 1962, p. 155.

[2] *Ibid.,* p. 173.

miento intelectual de moda que antecedió inmediatamente al surgimiento del estructuralismo, juzgó necesario intentar una síntesis de existencialismo, fenomenología y marxismo. La verdad es que el marxismo de Lévi-Strauss también está visiblemente relacionado con influencias fenomenológicas, y no está de más señalar que *El pensamiento salvaje*, el libro en que discute más claramente su posición con respecto al marxismo, está dedicado a la memoria de Maurice Merleau-Ponty, quien ejerció una influencia considerable y reconocida sobre Sartre tanto como sobre Lévi-Strauss y otros muchos de su generación.

Pero andaría muy errado quien descartase las aspiraciones de Lévi-Strauss a cierta ortodoxia marxista —así las palabras citadas de *El pensamiento salvaje*—, tomándolas por meros adornos del escaparate intelectual de moda. Su marxismo cala mucho más hondo y es, como veremos ahora, parte integrante de su enfoque sociológico con respecto al problema del cambio.

Podemos resumir la discusión de la sección anterior diciendo que, en términos marxistas, el código es superestructura. Esto significa que la causa social subyacente a sistemas culturales tales como el totemismo y los sistemas australianos de parentesco es la dialéctica. Esta dialéctica, materialista por supuesto, depende a su vez de las relaciones de los individuos de la sociedad en cuestión con los medios de producción de que disponen. De ahí que las causas materiales determinen los códigos culturales y que los códigos culturales racionalicen, justifiquen y sostengan las influencias causativas de las condiciones materiales.

Examinemos el totemismo como ejemplo. Lévi-Strauss niega que se trate del "resultado de un juego conceptual que se realizaría en la mente".[3] Sostiene en cambio que el totemismo debe ser visto como una ideología puramente superestructural para un sistema social cuya infraestructura es un conjunto de relaciones materiales de producción. De suerte que la elección del totemismo como estructura social no es fortuita. Sus causas residen en su relación con los medios de producción en la sociedad aborigen —medios de producción que están, seguramente, a tan bajo nivel de desarrollo tecnológico, que no existirá la propiedad privada. Así la relación entre el hombre y la naturaleza se impone hasta el grado de que en el totemismo la naturaleza es vuelta al sistema ideológico para comprender la cultura.

En el caso de la sociedad hindú tradicional, el mayor desenvolvimiento de los medios de producción hace posible el sistema de las castas, y esto es fácil de ver como una "ideología" en el sentido de que nociones acerca de la impureza ritual, la comensalía de castas y la especialización de ocupaciones evidentemente puede considerarse que funcionan para justificar y racionalizar determinado sistema de producción. Aquí se ve la mente, entendida como creadora de la ideología en sus aspectos estructurales, operando sobre principios estrictamente comparables a los utilizados en la creación del totemismo, pero como en el caso de los aborígenes es la dialéctica de las relaciones materiales la que determina la estructura social en términos de relaciones sociales reales.

[3] *Ibid.*, p. 173.

El papel de códigos culturales como totemismo y casta es sencillamente de estructuración y de hacer inteligibles las relaciones sociales dadas. El mensaje en el caso de estos ejemplos es la acción social, el real funcionamiento del sistema en el suelo y en relaciones reales entre personas y cosas. Un matrimonio real es un mensaje al código del parentesco, una reunión ritual es la expresión diacrónica del totemismo, en oposición a la ideología totémica sincrónica. Al igual que en la situación comparable a propósito del lenguaje, es el envío de mensajes, *parole,* acción social, lo que de hecho altera y reconstituye los códigos, así sea muy poco a poco en la mayoría de los casos.

En el último volumen de sus *Mitológicas,* Lévi-Strauss observa que la segunda ley de la termodinámica no se aplica al mundo de los mitos.[4] Como veremos en el último capítulo, lo que vale para los mitos, vale también para el totemismo y el parentesco, por no hablar de la cocina, las maneras de mesa y mil cosas más. Tal observación elucida de manera interesante lo que Lévi-Strauss considera ser la relación entre código y mensaje, en el sentido en que venimos usando estos términos. La segunda ley, en su forma más sencilla, afirma que la entropía aumenta con el tiempo, y es aplicable lo mismo a la teoría de la información que a la termodinámica clásica. En términos de teoría de la información, entropía significa "ruido" o desorganización, en oposición a la información y la organización. En el uso real —esto es, como mensaje—,

[4] Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu* (*Mythologiques IV*), París, 1971, p. 190.

los códigos se degradan, ya que se presentan cambios irreversibles (diacrónicos) que tienden, en conjunto, a creciente entropía o desorden. Un sistema de parentesco de tipo Kariera, por ejemplo, en virtud de dificultades demográficas —por no mencionar la influencia perturbadora de las pasiones humanas— tenderá a deformarse con el tiempo, al darse elecciones matrimoniales irregulares o al crecer demasiado determinadas clases matrimonales, mientras otras caducan. Estas clases de cambios resultan del hecho de que la cultura como mensaje existe en una corriente de tiempo irreversible, diacrónica, y en un mundo de realidades que, en conjunto, obedecen la segunda ley. Pero como código, la cultura existe en un medio plenamente reversible, no degradable, en el cual proceden sin cesar la reparación y la reorganización del sistema. Este proceso de reparación y reestructuración es, en términos cibernéticos, el equivalente exacto de los procesos ideológicos de Marx —típicamente los de racionalización, justificación e idealización. Marx interpreta la ideología desdeñosamente, viéndola a rasgos generales como perversión de la verdad —verdad que reside, por supuesto, en las redes de relaciones materiales con los medios de producción. Lévi-Strauss ve también así las cosas, pero atribuye una función no tendenciosa (casi se diría no ideológica) a la ideología, en el sostenimiento de la inteligibilidad de los códigos, haciéndola el equivalente estructural y sincrónico del uso diacrónico y dialéctico del término por Marx. Éste es el lado durkheimiano del enfoque de Lévi-Strauss —actitud teórica ante la cultura que la ve como sistema de representaciones colectivas, mientras que al hablar

de los determinantes del cambio Lévi-Strauss emplea un enfoque esencialmente marxista, de reducir la cultura a la dialéctica materialista.

Resumiendo, pues, podría decirse que, hablando estrictamente, Lévi-Strauss tiene *dos* métodos sociológicos, no uno. Al análisis de la cultura como código aporta el positivismo estructural durkheimiano, actitud teórica que, como hemos visto, recalca la integridad funcional, el holismo y el consenso normativo, pero mal provista para vérselas con el problema del cambio. Al análisis de la cultura como mensaje, Lévi-Strauss aporta un marxismo más o menos convencional que ve la sociedad como resultado de relaciones materiales en conflicto y que está bien provisto para enfrentarse a la cuestión del cambio social. El enfoque estructuralista sólo atañe a superestructuras que, como hemos visto, pueden ser reducidas en resumidas cuentas a una base materialista de fisiología cerebral, punto al que habremos de volver. En contraste, la actitud marxista se aplica sólo a la infraestructura, y aunque da explicaciones reductivas del cambio social, no puede dirigirse a la cuestión muy diferente de explicar los procesos de estructuración de las superestructuras ideológicas como tales.

De modo que precisamente como Saussure en su obra clásica de lingüística distinguió dos ciencias lingüísticas —de la *langue* (código) y de la *parole* (mensaje)—, así Lévi-Strauss supone implícitamente dos métodos sociológicos bien distintos, el positivismo durkheimiano modificado hasta volverlo estructuralismo lévistraussiano, y la dialéctica marxista vista como modo de explicar el cambio social, el conflicto social y las causas sociales últimas

de los códigos culturales. Estos dos tipos de actitudes explicativas corresponden a la forma dual de su reduccionismo materialista al trabajo de la mente en un contexto social (estructuralismo positivista) y al mundo externo de causas materiales (dialéctica marxista). Podemos resumir en la forma más sencilla diciendo que el estructuralismo de Lévi-Strauss, derivando como deriva de Durkheim, Mauss y Saussure, se aplica a la dimensión sincrónica de los fenómenos sociales, y que su marxismo se aplica en cambio a la perspectiva diacrónica.

Durkheim y Marx

Volviendo, para concluir, al ejemplo de la afasia según Jakobson, podemos decir que, visto ante el trasfondo de la patología de la afasia propuesto por Jakobson, Durkheim aparecería como un sociólogo que —teóricamente hablando— padecería de un desorden de contigüidad, en tanto que Marx sería de los trastornados de semejanza, si con esto aludimos a la incapacidad o falta de inclinación para ocuparse de la dimensión sincrónica de la vida social. Durkheim, como hemos visto, trata exclusivamente de todos sincrónicos que constituyen códigos sociales —la *conscience collective*— y patológicamente, desde el punto de vista de la teoría sociológica, desconoce la continuidad o dimensión diacrónica e histórica. Marx, en cambio, preocupado exclusivamente por el cambio social, corre el riesgo de perder por completo las "palabras clave" o ideologías de la vida social, por recalcar sólo la dialéctica.

La metonimia, el estilo característico de los afásicos con trastorno de semejanza, se manifiesta en Marx como tendencia obsesiva a reducir todos los fenómenos a los aspectos materiales asociados —las relaciones (metonímicas) con los medios de producción. Aquel enunciado de que toda la historia es la historia del conflicto de clases es claramente metonímica en este sentido. Durkheim, por su parte, emplea metáforas, la característica patológica típica de los afásicos con trastorno de contigüidad, hasta el grado de ver la *conscience collective* como un equivalente sociometafísico de Dios, según sugerimos atrás. De hecho, toda la analogía organísmica que sustenta el sociocentrismo en todas sus formas es el equivalente metafórico de la ecuación metonímica marxista —igualmente unilateral e insatisfactoria— de la historia con el conflicto de clases. La sintaxis, o en términos sociológicos teóricos la dialéctica, desaparece por entero en Durkheim, dejando sólo las "palabras clave", las representaciones colectivas. En el caso del materialismo dialéctico, son estas representaciones colectivas clave, "apenas esbozadas por Marx", las que constituyen las principales limitaciones a ojos de Lévi-Strauss. Bastante parecido a un novelista ruso mencionado por Jakobson, que sufría de trastorno de semejanza y tendía a la metonimia y a escindir en mitades sus caracteres, sin dejar de escribir en estilo muy naturalista, Marx parece haber escindido metonímicamente la sociedad en dos clases y haber recalcado una clase de naturalismo diferente pero análoga, la del materialismo del siglo pasado.

La relación teórica de Lévi-Strauss con Marx y

Durkheim es análoga a la del hablante normal con los afásicos. Implícitamente padece ambos trastornos, aunque sin manifestar ninguno, puesto que, ni que decir tiene, para la expresión del pensamiento lingüístico normal es esencial el uso tanto de la semejanza como de la contigüidad, de la sincronía y la diacronía, del código y el mensaje. Así, en un sentido sociológico, Lévi-Strauss representa una síntesis de estas dos tendencias de la teoría sociológica, unilaterales y quizá patológicas.

No es un marxista en el sentido corriente del término, pero se diría que siente, como tantos de su generación, que una genuflexión intelectual ante el altar del materialismo dialéctico constituye un requerimiento esencial de respetabilidad ideológica. En el caso de su sociología teórica, esta conformidad ideológica con la convención trae consigo la capacidad aparente de explicar el cambio social sin dejar de conservar las partes más valiosas del sistema de Durkheim. Pero del todo aparte de la utilidad de Marx como correctivo del sociocentrismo de Durkheim, demasiado estático, la sociología de Marx desempeña otro papel en el estructuralismo de Lévi-Strauss, y ahora debemos pasar a considerar esto. Como veremos, es en el contexto del tradicional interés de la sociología por el papel de los valores en la ciencia social.

IV. EL DEBATE CON SARTRE

AL PRINCIPIO de este libro alegué que Lévi-Strauss se cuenta entre los grandes escolásticos del pensamiento sociológico y que, teóricamente hablando, su posición no está tan lejos de la de sociólogos como Talcott Parsons o Merton. Caracterícé al "sociólogo escolástico" como elaborador de síntesis entre escuelas sociológicas rivales y como compendiador de las teorías de grandes autores clásicos como Durkheim, Marx o Weber. En el último capítulo sostuve que, desde el punto de vista teórico, el estructuralismo de Lévi-Strauss puede verse en efecto como síntesis, o al menos como mezcla, de Durkheim y Marx, y sabemos también que ideas de otros numerosos autores, como Saussure, Jakobson, Mauss y hasta Comte, están incluidas en el sistema de Lévi-Strauss.

Por supuesto esta fusión de dialéctica marxista y positivismo durkheimiano suscita sus propios problemas, en particular el tradicional relativo al lugar correcto de los valores en la investigación sociológica. Esto es porque el positivismo durkheimiano parece descartar los juicios de valor, en tanto que el marxismo parece exigirlos. En ningún lugar se ve mejor la solución de Lévi-Strauss a este problema que en su debate con Sartre. Pero Sartre también tiene algo de escolástico de la sociología, así que antes de entrar en el debate mismo, será oportuno llamar la atención de los lectores hacia el grado en que Sartre representa una tendencia del pensamiento sociológico comparable de cerca

a la de las obras de Talcott Parsons. Semejante ejercicio ayudará también algo a ilustrar la pertinencia de los escritos de Sartre para los de Lévi-Strauss.

Sartre y Talcott Parsons

Talcott Parsons inicia su *Structure of Social Action* considerando las principales tradiciones del pensamiento sociológico hasta su tiempo. En su lista incluye la actitud utilitaria de la economía clásica, el enfoque positivista de Comte y sus sucesores, y la escuela idealista alemana. Luego de repasar las fuerzas y debilidades de cada una, Talcott Parsons pasa a mostrar cómo las tres pueden sintetizarse en una sola teoría, con las ventajas de todas pero sin la debilidad de ninguna: la teoría parsoniana de la acción voluntarística. Luego considera la situación social más sencilla posible, un microcosmo sociológico con sólo dos personas, *Ego* y *Alter*. Se revela que su interacción produce expectativas recíprocas que conducen a representación de papeles, al surgimiento de normas de comportamiento compartidas, etc. Entonces tales relaciones diádicas microcósmicas se consideran desenvueltas en grupos e instituciones sociales, y finalmente en la sociedad entera.

El proceder de Jean-Paul Sartre en su *Critique de la raison dialectique* es notablemente parecido, pese a las hondas diferencias de formación y tradición sociológica que existen entre los dos hombres. También Sartre empieza repasando las que son, según él, las dos máximas filosofías de los tiempos modernos —el marxismo y el existencialismo—, y

pasa a sugerir que una síntesis de ambas conduce naturalmente a una nueva teoría de la sociedad que, al menos al golpe de vista, recuerda mucho la de Talcott Parsons.

También Sartre comienza con un microcosmos social de dos personas. El Uno percibe al Otro, y viceversa, y al hacerlo cada quien empieza a ver al otro como limitación de su libertad existencial de elección. Cada uno empieza a *objetificar* al otro, a negar la inalienable libertad existencial del otro de crear su propia esencia a partir de su existencia postulando una falsa esencia para el otro como anterior a su existencia —proceso decididamente análogo a la representación de papeles según Parsons. Una vez más lo mismo que Parsons, Sartre pasa a constituir un sistema de expectativas recíprocas que según él van constituyendo, pasando por etapas intermedias como la serie, el grupo, etc., instituciones sociales y por último la sociedad misma. La jerga es aquí francesa, marxista y existencialista, en vez de teutónico-norteamericana, funcionalista y sociológica, pero por debajo de la terminología subsisten semejanzas fundamentales entre Sartre y Talcott Parsons.

Con todo, hay una diferencia clave entre ellos, la cual de hecho realza la semejanza entre Sartre y Lévi-Strauss, y que interviene muy pronto, cuando Sartre empieza a hablar de la escasez como fenómeno subyacente a la objetificación y pasa a incorporarla a su sociología existencialista como importante recurso para reconciliarla con el marxismo, cuyo sesgo holista, histórico y materialista le parece corregido por la naturaleza individualista, psicológica y fenomenológica del existencialismo. El re-

sultado es una filosofía de la existencia social e individual, que todo lo abarca. Al hacer del marxismo parte esencial de su teoría sociológica, Sartre hace sin duda algo comparable a lo que hemos visto a Lévi-Strauss intentar para suplir las deficiencias del durkheimismo, al hallarse ante el problema del cambio social. Pero la diferencia entre ellos es que donde Sartre injerta en el marxismo una filosofía individualista de la conciencia subjetiva, Lévi-Strauss en cambio ha mantenido una posición durkheimiana en lo tocante a la posibilidad de una ciencia objetiva de los hechos sociales, y en consecuencia le ha parecido atinado fundir el marxismo con el positivismo merced a la actitud durkheimiana modificada que, como hemos visto, es la base de su estructuralismo. Los aspectos socio-psicológicos del marxismo existencialista de Sartre, sin embargo, están mucho más cerca de la posición durkheimiana inmodificada de lo que se diría superficialmente, pero la consideración detenida de esto nos apartaría demasiado de nuestro asunto. Baste decir que el durkheimismo oculto de la psicología social de Sartre es otro punto de comparación con la sociología de Talcott Parsons, y de los dos con Lévi-Strauss.

Positivismo estructural

Esta similaridad de intenciones entre las sociologías de Sartre y de Lévi-Strauss, a saber, la aspiración a suplir lo que falta en Marx, conduce directamente al punto central del debate, que atañe, sencillamente, a la naturaleza exacta de lo que

hace falta. Para Sartre, como hemos visto, lo que se requiere es el existencialismo, pero para Lévi-Strauss el ingrediente adicional es lo que se requiere para comprender la dimensión sincrónica, estructural, de la vida social: el positivismo estructural derivado de Durkheim y Mauss, Saussure y Jakobson.

Si dejamos de momento a un lado varios detalles secundarios, como sus respectivos conceptos acerca de lo que la antropología es o debiera ser, opino que es patente que mucho de lo que Sartre dice en su *Critique de la raison dialectique* es enteramente compatible con la posición de Lévi-Strauss. La verdadera diferencia y el punto contencioso es que Lévi-Strauss desea ganar un dominio para el conocimiento científico, positivo, acerca del hombre —antropología estructural lingüística, etc.—, en tanto que Sartre, por su lado, está empeñado en ver toda razón como dialéctica y todo conocimiento como contribuyente a la reconstitución, y no a la disolución, del hombre. Dicho más sencillamente, Sartre quiere que la antropología añada leña a las hogueras ideológicas del marxismo, en su lucha contra la razón analítica atrofiante académica, estática, y le parece que el positivismo de Lévi-Strauss compromete esta posición. En vista de que para Sartre la razón es una función del movimiento de la dialéctica, es claro que la razón, si ha de intervenir genuinamente en ella, debe ser igualmente dialéctica, y que la dialéctica de la razón, como la del materialismo, debe moverse perpetuamente adelante por progresiones antitéticas hasta hallar su sola verdad final en su relación con el fin del proceso entero —la resolución de las contradicciones originadas en primer lugar en los fe-

nómenos de escasez. Como esta resolución final no puede alcanzarse hasta que surja la sociedad sin clases, se sigue que ni el estado presente de la dialéctica materialista ni el de la razón dialéctica pueden tenerse por definitivos, sino más bien verse como pasajeros y contingentes, como simples etapas en el camino. Así, para Sartre el conocimiento verdadero es conocimiento dialéctico, que es conocimiento relativo. En semejante situación, el conocimiento absoluto, analítico, positivo, no puede ser sino una superchería. Inevitablemente despertará sospechas de conservatismo y oscurantismo, pues, al no quererse mover con la dialéctica, se hará sospechoso de moverse contra ella.

Lo que Lévi-Strauss dice efectivamente en respuesta a esto es que Sartre se equivoca en cuanto a la situación, y que si bien su positivismo, en la medida en que estudia la superestructura, cae fuera del alcance de la "razón dialéctica" de Sartre, su visión de lo que debe constituir los estudios históricos y sociológicos no estructurales cae decididamente dentro. El concepto de los últimos para Lévi-Strauss es enteramente dialéctico, pues ve el conocimiento histórico reconstituido, como el *bricoleur* reconstituye estructuras nuevas a partir de viejas; los medios de la reconstitución son los elementos históricos y el fin es la revolución.

Lévi-Strauss se demora un tanto para mostrar que ciertas teorías históricas, como la relativa a la *Fronde,* por ejemplo,[1] pueden volverse *dépassées* en sentido sartreano, pueden ser dejadas atrás por re-

[1] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage,* París, 1962, pp. 337-8.

constituciones más recientes y pertinentes de nuestro conocimiento histórico, y que estas reconstituciones pueden a su vez, en el proceso dialéctico, ser superadas por otras perspectivas históricas venideras.

Con todo, me parece que al lector le habrá llamado la atención lo que parecería una profunda discontinuidad en el método de Lévi-Strauss. El positivismo que preconiza y aplica al estudio de la estructura no servirá, al parecer, para el estudio de la historia, pues si no las críticas sartreanas estarían enteramente justificadas, y Lévi-Strauss estaría empeñado en sustituir el proceso moviente y dialéctico de la historia por el conservatismo académico, dogmático y fijo del conocimiento científico. Según Sartre, el filósofo existencialista y marxista, estaría deshumanizando el hombre y tratando el fenómeno del hombre como si fuese parte de lo no humano. Para Sartre el hombre es esencialmente un ser que vive en un estado de permanente dilema existencial, asediado por un perpetuo problema de elección. Esto debe por fuerza deslindarlo rotundamente del dominio incluso de los demás seres animados, y consignarlo al estado solitario de privilegio que es el de ser el único agente libre en un mundo no libre ni humano. No obstante, espero que sea claro que Lévi-Strauss no hace semejante cosa, y que ni siquiera podría hacerla, ya que esto llevaría a una confusión entre las dos dimensiones opuestas sincronía/diacronía, estructura/historia, código/mensaje. Todo lo que pretende Lévi-Strauss en su positivismo estructural es que los principios y estructuras de los códigos se mantienen iguales pero el mensaje varía. De modo que Sartre no tiene por qué temer que Lévi-Strauss esté condenando el

marxismo a ser un mensaje inmutable y fijo: no hace tal cosa. Sencillamente dice que el positivismo estructural —si podemos llamarlo así— no se le aplica en mayor medida que los principios de la lingüística estructural comprometen, en ningún sentido, la libertad de expresión lingüística de los individuos, desde el punto de vista de lo que dicen.

El principio de incertidumbre de las ciencias sociales

Lévi-Strauss ha compendiado su doctrina acerca de la competencia explicativa del positivismo estructural en términos de lo que llama el "principio de incertidumbre" de las ciencias sociales. Éste afirma tan sólo que nuestra comprensión de nuestra propia sociedad, o de la sociología es muy distinta de la comprensión que tenemos de otras sociedades, ajenas, aisladas de nuestra tradición histórica. Según insiste Lévi-Strauss en *Tristes tropiques* y otras obras, podemos o bien captar la estructura de una sociedad, renunciando a la comprensión histórica, empática, de ella como contenido, o bien volvernos parte de la historia de una sociedad, perdiendo con ello la oportunidad de discernimiento estructural desapegado. De suerte que una antropología estructural de nuestra propia sociedad es imposible, ya que todos estamos demasiado metidos en la necesidad histórica de nuestra sociedad como para lograr aquélla. En términos marxistas, se diría que como todos participamos de las ideologías de nuestra propia sociedad, nos es imposible por el mero pensamiento apartarnos de ellas y verlas como

si fuésemos "visitantes puros". Supuestamente todo nuestro modo de pensar está tan determinado por nuestro medio histórico y social que, de acuerdo con Lévi-Strauss, no es posible semejante objetividad. Tal posición, como hemos visto, está en entero acuerdo con el tradicional aborrecimiento experimentado por la sociología hacia la filosofía pura.

Pero con respecto a otras sociedades es posible un tipo de conocimiento genuinamente objetivo. En su caso vale lo opuesto. En una sociedad primitiva, a cualquiera de nosotros le es casi imposible alcanzar auténtica comprensión empática —llegar a ser parte de la necesidad histórica de dicha sociedad—, por la sencilla razón de que procedemos de la nuestra. Por otra parte, el ser un visitante puro de esta sociedad acarrea el privilegio del discernimiento estructural, si no del entendimiento de su esencia histórica y dialéctica. Ésta nunca la conoceremos sin abandonar nuestro racionalismo occidental que es base de nuestra comprensión científica estructural. Lo que hacemos es esencialmente, sostiene Lévi-Strauss,[2] traducir los términos de una sociedad primitiva a los de la nuestra, poniendo estructura en vez de contenido, y forma en lugar de esencia, mientras al mismo tiempo convertimos el contenido de nuestra propia sociedad —nuestro racionalismo filosófico y método científico— en la forma de la otra —estudios sobre el parentesco, etc., expresados como formas de la sociedad en cuestión. Se da un intercambio bidireccional, en el cual corre información, por el método de la antropología es-

[2] *Ibid.*, final.

tructural, de una sociedad a otra. La objetividad científica del proceso es garantizada, a juicio de Lévi-Strauss, por el hecho de que nuestro "contenido" (conciencia de clase, experiencia histórica europea, etcétera) no puede o, mejor, no tiene necesidad de pasar directamente a nuestra comprensión de la otra sociedad, ya que bien puede carecer de cosas como la conciencia de clase y no tener historia pertinente para la nuestra. Nuestra ideología sólo puede salvar la brecha volviéndose puramente un código estructural, un mero aparejo de signos que, como los de la música, no significan nada intrínseco sino sólo sus propias relaciones extrínsecas. Así el análisis mitológico se torna análogo a la composición musical, y de un modo muy notable. Nuestra ideología, con su contenido irrelevante por lo demás, se vuelve precisamente tan objetiva como lo hace en relación con el mundo físico, donde la conciencia de clase y la participación histórica son igualmente superfluas. O sea que el entendimiento científico positivo de las sociedades adopta la forma de una ciencia de transformaciones estructurales que median entre nuestra conciencia y la de otros hombres de otras sociedades. A este respecto es un compartimiento de la ciencia de la comunicación.

Pero en lo que concierne a nuestra propia sociedad, ocurre al contrario. Aquí no puede haber estudio estructural objetivo, ya que la aplicación de nuestras propias teorías a nuestros quehaceres está condenada a ser más o menos circular, puesto que las causas finales no existen para Lévi-Strauss en la mente consciente sino en la dialéctica materialista. Habiéndose puesto del lado de Sartre y habiendo negado la posibilidad de conocimiento

consciente objetivo independiente de la necesidad histórica, Lévi-Strauss ha negado para siempre la posibilidad del conocimiento social seguro e incontrovertible que ingenuamente creían Saint-Simon y Comte que residía en una ciencia natural de la sociedad. En su lugar, Lévi-Strauss ha puesto un conocimiento social más sutil y, siguiendo a Marx, lo ha hecho dependiente de la dialéctica de la historia. Esto no niega la posibilidad de auténtico conocimiento histórico y social de nuestra sociedad, sino que simplemente sostiene que todo nuestro conocimiento es condicional a propósito del proceso histórico y que es en la historia y no en la conciencia de mentes individuales donde reside la verdad última y definitiva.

Vivimos, de acuerdo con Lévi-Strauss,[3] en "sociedades calientes", esto es, en sociedades impulsadas por la energía de la diferenciación social. La verdad, la verdad sociológica, reside en comprender esto. Es difícil en este caso adherir tales doctrinas marxistas a pruebas finales. Como bien saben los sociólogos, la "realidad social", sea la que sea, es infinitamente debatible, y sin duda los únicos argumentos que pueden ser aducidos para justificar la posición marxista en el presente caso son los que razonan a partir de las condiciones presentes e intentan mostrar que la teoría marxista es la que da razón de los hechos del modo más plausible. Mas esto en sí mismo implica grandes dificultades, ya que podría uno aceptar la teoría pero rechazar su trascendencia, creer que los proletarios acabarán

[3] Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, París, 1961.

por triunfar pero rechazar esta conclusión como moralmente indeseable. El marxismo descansa en resumidas cuentas en una especie de supuesto moral sansimoniano que, si bien defendido por los marxistas como evidente por sí mismo, puede no obstante ser rechazado por los no creyentes, y que en ningún caso constituye verdad positiva auténtica. La ética es asunto de controversia notoria. La otra posibilidad es rechazar la doctrina ética por "filosófica", y así empobrecida e ideológicamente sospechosa, y en cambio confiar por entero en la doctrina sociológica de la inevitabilidad del conflicto de clases y de la victoria proletaria. Pero en este caso, si la victoria proletaria final no es postulada como el fin moralmente recto, sólo manifestará compulsión si se afirma que es el fin histórica, dialécticamente apropiado. No es posible otra apologética si la lucha de clases está aún en marcha. Si no se ve la revolución como moralmente correcta, no puede ser justificada del todo sobre fundamentos de hecho, ya que esto implicaría una creencia en su inevitabilidad histórica, lo cual sólo puede proceder de la fe. Antes del apocalipsis, las circunstancias son siempre ambiguas y la evidencia histórica siempre controvertible. El apologista de Marx no puede confiar demasiado en la razón sola ya que, como señalé antes, esto, llevado demasiado lejos, comprometería la doctrina de la naturaleza ideológica de todo pensamiento y de su dependencia con respecto a la dialéctica.

No tengo el propósito de embarcarme en una larga crítica metodológica del marxismo, ni siquiera de explorar cabalmente las pocas observaciones anteriores. Lo único que pretendo es mostrar que Lévi-

Strauss confía en fundamentos probatorios muy diferentes de los de su método estructural positivo.

En este último caso, los perennes criterios científicos de economía, abarque y elegancia teórica deben seguir siendo las normas últimas, a las que pudiera añadirse el requisito de un reduccionismo materialista nocional, ya que no debemos olvidar que ésta es una forma de positivismo que, como la variedad marxista, está prejuiciada contra la filosofía pura y requiere un empirismo tangible en su base. En el primer caso, el del positivismo histórico, marxista, la posición de Lévi-Strauss es que la historiografía, la estadística, la arqueología, la demografía y otros estudios pueden contribuir todos con verdades científicas a la sociología moderna. Pero a fin de cuentas la sociología, si ha de tomar en consideración el pasado, debe apreciar que el conocimiento histórico depende de las condiciones presentes, es dado al cambio. Esto no significa que tales teorías históricas cambiantes sean en modo alguno falsas. Es sólo el resultado del hecho, de sobra evidente, de que el presente es consecuencia del pasado y de que los factores que conforman el presente y en consecuencia también nuestra imagen del pasado son por su parte consecuencia del pasado merced al proceso dialéctico. La historia en este caso es, como señalé antes, la finalidad última. Mientras la historia no se haya completado, la explicación final tiene que permanecer por necesidad incompleta. La naturaleza provisional, incompleta, del conocimiento histórico emana de este hecho. En el caso del positivismo estructural, sin embargo, es primero y sobre todo el inconsciente racional, colectivo, dependiente a su vez de la fisiología cerebral, el

que es la causa final. Como esta finalidad siempre nos acompaña y no está sujeta a la revelación de la historia a través del tiempo, es en consecuencia, al menos en principio, conocible en sentido completo, tan completo como el concerniente a la naturaleza inanimada.

Creo que es claro que, como venimos discutiendo, Lévi-Strauss distingue dos causas finales, la mente y la dialéctica, y atribuye a cada una forma diferente de positivismo. En el caso de la historia, la causa final pertinente es la dialéctica de las relaciones materiales, y la ciencia apropiada lo que he llamado positivismo marxista. Éste trata nuestra expresión social en una dimensión temporal irreversible, diacrónica, análoga a lo que Saussure llamaba *parole*. Ésta es una realidad más indefinida, progresiva, en continuo crecimiento y desarrollo, que, en la terminología de Sartre, constantemente se "destotaliza" y "retotaliza", esto es, continuamente disuelve y reconstituye el sistema. Es una articulación de contenido, una expresión de significado subjetivo, es la historia como "habla" de la sociedad. Opuesta a ésta está la dimensión temporal reversible, sincrónica, de lo que podríamos denominar estructura. Aquí la causa final reside en la mente misma y a fin de cuentas dentro de la mente como objeto físico y natural, según señalamos arriba. Aquí la ciencia apropiada es el positivismo durkheimiano, estructural. Considera nuestra expresión social como *langue* o código, como un mecanismo detenido en su movimiento, como un sistema de relaciones cerrado y completo. Es el medio por el que expresamos, es la estructura objetiva de la expresión. En última instancia, es la forma que la

mente impone al contenido que la historia y la dialéctica le prescriben.

El "principio de incertidumbre" enuncia la necesidad de distinguir estas dos dimensiones tan distintas del análisis sociológico, y es fácil ver la razón de ello. Confundir la ciencia de la vida social considerada un código con la de la sociedad en el proceso de expresión, sería regresar a formas anteriores de positivismo, cuando se creía que un entendimiento positivo de la sociedad en el presente garantizaba inevitablemente el mismo tipo de comprensión en el pasado y el futuro. Para Lévi-Strauss esto sería como confundir la gramática latina de César con su interpretación de los acontecimientos de la guerra de las Galias. En este caso la gramática pertenece a un elemento de lenguaje considerado código; el real sentido del libro, la sucesión de ideas expresadas en virtud de la gramática, al mensaje. No reconocer la distinción decisiva entre código y mensaje, estructura y contenido, o bien llevará a una idea de la sociedad como un caos inestructurado, cambiante y moviente —un flujo termodinámico, dan ganas de decir—, o bien, yendo al extremo opuesto, resultará en su concepción como un sistema inmutable y fijo, que repite mecánicamente un repertorio limitado de actividades. A este último extremo tienden casi todos los positivistas durkheimianos —en otras palabras, a una sociología mecanista en la que el cambio social es problemático o epifenoménico. La primera posibilidad tiende a ser la consecuencia, igualmente irreal, de insistir en el cambio y la dialéctica, como se ve en obras de autores como Sartre.

La historia como código

Ahora estamos en condiciones de entender como es debido la controversia entre Sartre y Lévi-Strauss. El problema es, esencialmente, que Sartre, insistiendo en que todo conocimiento debe ser dialéctico, progresivo, cambiante y autotrascendente, parece negar la posibilidad misma de conocimiento estable, sistemático y "analítico". Lévi-Strauss replica que si bien la primera forma, dialéctica, de conocimiento es apropiada para el incesante avance del hombre a través del tiempo y de la historia, es posible un conocimiento analítico, formal y cabalmente sistemático en una dimensión opuesta del instante en que la mente, siempre sujeta a la dialéctica —que así deben creerla todos los buenos marxistas—, formula constantemente su visión ideológica en términos de características mentales fijas, recurrentes y a fin de cuentas universales. Tales características son la forma del pensamiento exhibida en todas las mitologías, en todos los códigos, a decir verdad, sean lingüísticos, genealógicos, culinarios o históricos.

Ante el trasfondo de todo lo que llevamos dicho, pienso que será claro que el discurso histórico está a la altura de semejante código en todos los respectos. Para que un código exista tiene que haber un sistema de signos, y los signos, si no han de ser símbolos naturales limitados en su capacidad de referencia, deben ser arbitrarios, en el sentido de ser diferentes en naturaleza de la realidad que representan. Si no es así, no estamos hablando de sistemas de signos y de sus características. Un automóvil que me cierra el paso no es un signo en este

sentido, pero una luz roja de semáforo funciona como tal y, siéndolo, trae consigo toda la cuestión de un sistema de relaciones significantes que pueden funcionar inteligiblemente para representar lo que debe ser representado pero que por una u otra razón no puede ser inmediatamente experimentado. Así las luces del tráfico suministran información acerca del movimiento de vehículos que no podrían ser definidamente conocidos si el sistema de luces no existiera. Cuando la luz es verde, sé de cierto que puedo avanzar y que los vehículos del camino cruzado están quietos. Lo mismo con el lenguaje, donde conozco el sentido de lo que quiero decir pero, como carezco de la capacidad de trasmitir mi pensamiento, recurro a palabras para significar mi intención.

A este respecto, la historia funciona como un código ya que, como todos los códigos, los acontecimientos históricos son signos que son al menos *a priori* arbitrarios puesto que, como todas las actividades de la mente, la historia es ideológica y determinada por otras realidades, no mentales. Así la estadística social, la arqueología y la historiografía han de tomarse por ciencias exactas, de acuerdo con Lévi-Strauss, pero la historia misma, la articulación, la interpretación y la expresión final de estas ciencias exactas, permanece inevitablemente ligada a un sistema arbitrario de signos. Esto resulta del hecho de que la significación final de los términos que usa deriva de su relación con otros términos y porque la historia nos llega por tradición. Como en el caso de la estructura fonética "manzana", usamos el signo no porque haya ningún determinante natural *a priori* necesario (no lo hay,

puesto que hay quien dice *pomme*), sino porque da la casualidad de que somos hablantes del español. Análogamente, 1789 es significativo para los franceses no porque 1789 represente un hecho universal de la naturaleza, como el hecho de que haya 365 días en un año, sino porque son franceses, viven en el siglo XX y son —debemos esperarlo— de convicciones liberales.[4]

En otras palabras, debemos ver que las expresiones históricas, como las del lenguaje, el mito o el totemismo, seleccionan unidades significantes de una matriz terminológica preexistente y distinta. En el caso del lenguaje, se trata de una serie de sonidos; en el del mito, de numerosos otros códigos, como el de lo que se dice de la naturaleza, o el de la cocina; en el del totemismo, de clasificaciones naturales. En el caso de la historia, la matriz de la cual se escogen los signos es la de la serie de los acontecimientos históricos.

La necesidad de la historia y de todos esos cachivaches de sucesos pasados y cronologías que la acompañan, procede del hecho sociológico de que vivamos, como dice Lévi-Strauss, en "sociedades calientes". Esto ya ha sido mencionado, y todo lo que en realidad significa la metáfora es que vivimos en sociedades en que la dialéctica está produciendo sin cesar cambio social. De aquí la necesidad de expresar nuestra conciencia ideológica y contingente de esta mudanza incesante en términos que sean ellos mismos apropiados a semejante situación por proceder ellos mismos de una serie temporal y cambiante, a saber, la historia misma.

[4] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, 1962, pp. 341*ss*.

La historia, como el mito y la música, tiene una valencia doble. Lo mismo que la música, se refiere a dos realidades a la vez. A una natural, en el sentido de que los mensajes históricos, precisamente como todas las comunicaciones humanas y especialmente como la música, aluden en última instancia a la forma natural de la mente, a su estructura interna invariable, que tanto en los sistemas primitivos de parentesco como en las sutilezas del moderno pensamiento histórico exhibe las mismas características generales. Pero al igual que la música, la historia se vincula asimismo a una formación cultural de la mente, del todo aparte de su elemento natural. En el caso de la historia, esta estructura cultural llega mucho más lejos de todo lo hallado en cualquier otro código, con la sola excepción del mito. Al igual que el mito, la historia es un código de códigos, una estructura de estructuras; como él, erige todos los demás aspectos de la cultura en grandes constelaciones conceptuales, y todavía más, trascendiendo la cultura, el mito y ese aspecto del mito que llamamos historia, toca la determinación esencial de la cultura, la raíz misma de la vida social; la dialéctica de las relaciones materiales y las causas finales de la sociedad misma.[1]

La cultura es producción en el sentido de que no es dada por la naturaleza sino que la extrae el hombre de lo que la naturaleza proporciona. La producción material, para el marxista, es el auténtico fundamento de la actividad cultural, y en el caso de la historia —los mitos sociales de las "sociedades calientes"— estas condiciones de producción laboran constantemente para producir el progreso

de la dialéctica y suministrar el ímpetu que lleva a la resolución final. Así, en contraste con la ciencia de las estructuras de la mente, la ciencia de este aspecto de la historia pide algo aún incompleto, algo particular de nuestro propio pasado y fundado en la verdadera realización del potencial de la dialéctica. Requiere una forma de conocimiento positivo complementaria de la de la sincronía y la estructura; requiere, en otras palabras, el marxismo mismo.

Ciencia social y valores sociales

En conclusión, puede mostrarse que toda la discusión entre Lévi-Strauss y Sartre, así como el principio de incertidumbre que Lévi-Strauss dice haber descubierto como regla fundamental de las ciencias sociales, son muy fáciles de entender en términos de la controversia sociológica tradicional acerca del puesto de los valores en la investigación sociológica.

Podemos resumir el "principio de incertidumbre" en términos de la distinción jakobsoniana entre código y mensaje, diciendo que, como analistas sociales, no podemos enunciar el mensaje y conocer el código de una sola y misma vez. En nuestras sociedades nuestro pensamiento es mensaje, para otras es código. El momento en que empezamos a pensar el código, lo trasformamos en mensaje, ya que pensar acerca de nuestra propia sociedad es un proceso diacrónico e ideológico. El requerimiento de que la antropología fuera el estudio estructural de los códigos sociales de sociedades cuya dialéctica se nos escapa, es metodológicamente equivalente a pedir que las investigaciones sociológicas de

las sociedades primitivas sean positivistas. Por otra parte, la afirmación de que pensar sobre nuestra propia sociedad es mensaje implica la imposibilidad de abstraer nuestra comprensión de ella de nuestra participación en ella.

La resolución por Lévi-Strauss de este principio de incertidumbre no es en realidad más que una solución implícita de la cuestión metodológica tradicional tocante al puesto de los valores en la investigación sociológica. Para los fines de este debate, los valores se definen como subjetivos y tendenciosos y suelen contrastarse con los hechos, que se tienen por objetivos y neutrales. Los valores siempre implican cierto compromiso de elección, política, estética o lo que sea. En términos de la analogía lingüística y de la distinción código/mensaje, el envío de un mensaje siempre implica una elección de elementos del código, en tanto que el código implica todas las elecciones posibles y todos los mensajes posibles. La comprensión sociológica de nuestra propia sociedad es un mensaje en el sentido de que requiere enunciados acerca de elecciones sociales, políticas y económicas particulares determinadas por la dialéctica, en tanto que la comprensión de otras sociedades es en términos sólo de posibilidades estructurales de un sistema total de transformaciones. Lo último equivale al estudio de la fonética por Jakobson —hace listas de posibilidades estructurales del fenómeno en cuestión entendido como código—, en tanto que el primer caso es análogo a hablar realmente determinado lenguaje y escoger así determinado conjunto de fonemas. Simplificando mucho, lo que dice Lévi-Strauss es que cuando nos ponemos a mirar nuestra sociedad

siempre nos inclinamos a comprometernos, simplemente por el hecho de ser nuestra. Pero cuando estudiamos ótras sociedades, primitivas, conseguimos ser mucho más desprendidos y objetivos.

Será claro, por mis observaciones anteriores, que el uso de la distinción código/mensaje, al identificarla con una oposición entre positivismo durkheimiano y materialismo dialéctico, se vuelve efectivamente la representación de una dicotomía entre objetividad por un lado y subjetividad por otro. El código, provincia del durkheimismo y la antropología estructural, es el equivalente de los hechos positivistas. El mensaje, la articulación subjetiva de los códigos culturales, es el equivalente de los valores y de la ideología. La antropología estructural sólo puede estudiar estructura y código porque los valores, la entrega a la subjetividad ideológica de las sociedades primitivas, está ausente en el antropólogo, casi por definición. Asimismo, la antropología estructural es inaplicable a las sociedades contemporáneas porque, analistas sociales que observamos nuestras propias sociedades, no podemos evitar —e idealmente debemos— declarar nuestros valores. Lévi-Strauss resuelve así el problema de las respectivas esferas de influencia de los hechos y los valores, con el agregado útil y deseable de declarar precisamente cuáles han de ser estos valores. De modo harto obvio, halla que son la ideología del marxismo, la entrega al cual requiere, como hemos visto, abandonar el análisis estructural de las sociedades occidentales, pero que trae consigo también la posibilidad de un estudio objetivo e ideológicamente muy neutro de sociedades ajenas a la nuestra. De modo que para Lévi-Strauss la so-

ciología no puede restringirse a los valores, a un subjetivismo a fondo, de la índole que esperamos de la fenomenología, pero tampoco puede restringirse a un estudio positivista de hechos sociales, como creía Durkheim. Un juicioso equilibrio le permite representar su propia teoría como algo que sociológicamente es casi todas las cosas para todos los hombres.

V. LÉVI-STRAUSS Y FREUD

AL PRINCIPIO de este libro prometí situar a Lévi-Strauss en el contexto total de la sociología, y para conseguirlo tuve que resumir brevemente las partes oportunas de las sociologías de Comte y Durkheim, Mauss, Marx y Sartre. También me propuse ofrecer una exégesis detenida de su método sociológico y, al hacerlo, mostré cómo Lévi-Strauss aprovechó la lingüística estructural y cómo sus obras contienen material pertinente para los problemas perennes de la indagación sociológica. En cambio, apenas he aludido al punto teórico más significativo de toda la obra de Lévi-Strauss: su reduccionismo; y he evitado asimismo examinar sus obras en el contexto de quien más ha influido sobre ellas: Freud. Ha llegado el momento de considerar estas cuestiones finales. Al hacerlo llegaremos a algunas conclusiones acerca de la verdadera significación y valor de Lévi-Strauss para el pensamiento sociológico contemporáneo.

EL MITO ESTRUCTURALISTA

Lévi-Strauss ha observado en más de una ocasión que la antropología estructural es una especie de mito. Esto se debe a que, como la historia, es un código cuyo propósito es resolver contradicciones y permitir a los hombres comunicarse. Hasta aquí nos hemos ocupado ante todo de cómo cree Lévi-Strauss que ha de estar precisamente constituido

este código estructural. Ahora es necesario preguntarnos qué pudiera significar, en definitiva, tal código, y cuál sería, a fin de cuentas, la significación de la sociología de Lévi-Strauss.

Se trata, como hemos visto, de un sistema de explicación sociológica, complejo y armado con ingenio, que, al menos superficialmente, parece tener mucho de recomendable. Su eclecticismo se diría su máxima fuerza. Cualquier teoría sociológica que consiga abarcar y contener tantas tendencias encontradas es merecedora de atención detenida. Además, todo enfoque teórico que conduza a tanto ahondamiento, al parecer nuevo e importante, en lo tocante al parentesco, el mito, la estructura social, etc., por no hablar de la cocina, el tatuaje, la clasificación y la teorización, evidentemente puede aspirar a la atención seria de todos los estudiosos de las ciencias sociales.

Sin preguntarle a Lévi-Strauss qué es, en términos de estructuralismo, su antropología estructural, sabemos cuál sería su respuesta. Vimos en el último capítulo que la antropología estructural es un código que, expresado como mensaje —así una obra de antropología, como *El pensamiento salvaje* o las *Mitológicas*—, trasmite información de la cultura primitiva a la moderna, de tal suerte que la sociedad en cuestión ve sus códigos culturales volverse mensaje antropológico, lo mismo que nosotros, en la sociedad receptora, vemos nuestro mensaje cultural volverse antropológico estructural. La información codificada corre por la brecha que separa lo civilizado y lo salvaje, lo "caliente" y lo "frío", lo occidental y lo colonial, y, como todas las comunicaciones discutidas por el estructuralista, obedece

a los principios básicos saussurianos. Sus *signos* —en este caso proposiciones antropológicas— son arbitrarios. Las teorías del totemismo, el parentesco primitivo, el mito, etc., etc., producidas por antropólogos como Lévi-Strauss, se entienden sobre la base de esta analogía como signos arbitrarios cuyo propósito es significar una realidad que de otra suerte nos resultaría ininteligible —la de la cultura (los códigos) de otra sociedad aislada de la nuestra. Como signos, tales teorías son arbitrarias porque no pueden trasmitir el *contenido* —el elemento subjetivo— de la cultura en cuestión, a no ser por el camino de su *estructura*. En vista de que la estructura es enteramente relacional y, en último análisis, abstracta, todo contenido sólo puede surgir para nosotros de la forma —las estructuras de parentesco, mitológicas o sociales que la antropología nos pone delante.

Cuando el antropólogo se pone a estudiar el totemismo, lo hace construyendo teorías que son —como el totemismo mismo— categorías estructurales originadas en la mente y destinadas al problema de resolver la naturaleza —en este caso la naturaleza de una organización social— en una forma inteligible. El antropólogo trata de clasificar y de "entender" el totemismo precisamente como el nativo, al construir el totemismo, "entiende" y clasifica tanto la naturaleza como su propia sociedad.

Con otras palabras, pudiera decirse que tanto la antropología estructural como las culturas primitivas intentan crear códigos con los que comunicarse. La sustancia del código es muy diferente en cada caso —en uno es la naturaleza, en el otro una cultura primitiva—, pero ambas usan sistemas de

signos a fin de trasmitir algo a alguien. En el caso del totemismo, este algo es una forma de organización social que trasmite a sus usuarios información acerca de su propia sociedad y acerca de cómo se relacionan con ella. En el caso de la moderna antropología estructural occidental, la información trasmitida es acerca de una cultura ajena cuya estructura nos es de otro modo ininteligible.

En último análisis es cuestión de la comunicación de la mente occidental moderna con una cultura que es ella misma creación de una mente primitiva, y así del establecimiento de una auténtica comunicación merced a la cual pasa información del primitivo al civilizado gracias a una ciencia que procura trasmitir a la realidad del primitivo un alambicado simbolismo capaz de representarla. La antropología, que es parte de nuestra cultura y está por tanto determinada por la dialéctica, se ve que tiene un papel definido que desempeñar en nuestras sociedades como *contenido*, como conocimiento *para*. Pero con respecto a las culturas ajenas sólo puede ser *estructural* —que contiene conocimiento *de*— y, como tal, parte de la subjetividad de nuestra propia sociedad, que nos comunica la objetividad de otra.

El análisis del mito desempeña la misma función. Aquí los signos arbitrarios, los mitemas, de hecho no son más que equivalentes lingüísticos del hecho arbitrario supremo —la cultura— o, en términos durkheimianos, los mitemas son representaciones colectivas que se vinculan a la totalidad de las representaciones colectivas, la *conscience collective*. Las intenciones de Lévi-Strauss y de Durkheim son idénticas, pues ambos tratan de hacer

que los fenómenos de la cultura primitiva, sea el totemismo, los mitos o cualquier cosa, nos resulten inteligibles, exhibiendo las relaciones que guardan dichos fenómenos con el resto de la sociedad y la estructura social. A este respecto, el estructuralismo de Lévi-Strauss no significa más ni menos que el sociocentrismo de Durkheim, del cual en cierto sentido puede considerarse como una especie. Como sistema de signos arbitrarios, el mito se sustenta en un consenso social o, si se quiere, en la cultura, que le dé significado. Si Lévi-Strauss concibiese el mito como una colección de símbolos psicológicos, como lo hicieron Freud y Jung, esta dimensión social no tendría la menor importancia. Para Freud, y en diferente sentido para Jung, los símbolos significan lo que significan por referencia al inconsciente individual, si bien el caso de Jung este inconsciente individual es depósito de un inconsciente colectivo. Pero aun este último es muy diferente de lo que Lévi-Strauss querría decir de la base colectiva e inconsciente del mito, pues para Jung está *genéticamente* determinada y es así, en el sentido lévistraussiano del término, *natural*.

La actitud de Lévi-Strauss hacia los mitos los presenta como cabalmente durkheimianos, en la medida en que los mitemas, siendo arbitrarios como los fonemas, se ve que recurren a algún consenso y costumbre para tener sentido, tanto para los pueblos en cuestión como para el antropólogo, ya que es sólo por referencia a otros aspectos de la cultura y la estructura social como nosotros, observadores externos, conseguimos entenderlos. Si Lévi-Strauss niega —como lo hace— cualquier realidad independiente, filosófica, moral, científica, metafísica o es-

tética, a los mitos, y si insiste en que el *sentido* de los mitos (entendido como aquello que significan) es *social,* acaso podríamos llamar con justicia sociocéntrico a su enfoque también. Esta insistencia en la importancia decisiva de lo social para comprender la significación de los mitos es el residuo teórico, en Lévi-Strauss, de lo que fue un culto religioso para Comte y un acertijo sociometafísico para Durkheim: la sociedad entendida como un *todo.*

"Reductio ad absurdum"

La definición por Lévi-Strauss de lo social como lo arbitrario se reduce a un enunciado muy parecido al que vimos a Durkheim y Mauss escribir en la última página de su *Clasificación primitiva,* cuando tuvieron que decir que si se preguntaba cuál era el origen de las categorías sociales de las que imaginaban derivadas todas las demás, sólo podría contestarse que era "refractario al análisis" y que "desafía el examen crítico y racional". Si algo es arbitrario, no puede ser analizado más, y desafía el examen crítico y racional. Suponiendo que concedamos la improbable proposición de que los colores de las señales de tráfico constituyan un sistema arbitrario de signos y pretendamos que "alto" podría lo mismo haber sido verde, "adelante" amarillo, y la señal intermedia roja, se sigue que en tal caso sería harto absurdo empezar a discutir acerca de *por qué* de hecho fue elegido el rojo para "alto", y no el verde o el amarillo, puesto que hemos empezado por conceder que no había razón ninguna: era arbitrario. Y si estos colores son realmente

arbitrarios, entonces su examen crítico —¿no representaría "adelante" mejor el rojo?— no viene para nada al caso, ya que si todos los signos estos son arbitrarios, cualquiera sirve tan bien como cualquier otro, y a fin de cuentas las cosas son iguales, con cualquier disposición que se escoja. Podría uno decir lo mismo *pomme* que "manzana" y, por supuesto, los franceses lo hacen.

Vale la pena llevar adelante la analogía lingüística, siempre tan importante para el pensamiento de Lévi-Strauss. Claro está que Saussure estaba en lo cierto al sostener que el signo lingüístico, en este caso la palabra "manzana", era arbitrario, ya que es incontrovertible que hay quien dice *pomme*. Pero esto no es decir que las palabras *pomme* y "manzana" sean enteramente inmotivadas y gratuitas. El argumento de Saussure era, como vimos, que el signo lingüístico es inmotivado, o arbitrario, en relación con aquello que significa. Históricamente hablando, por supuesto, la palabra *pomme* no es arbitraria —es necesaria si uno es francés. Lo que quiere decir Saussure es que, historia y tradición aparte, no es necesaria si queremos representar la idea "manzana"; la verdad es que, puestas así las cosas, cualquier palabra serviría.

No tengo la intención de meterme en argumentos puramente lingüísticos acerca de la validez general o no del principio saussuriano. Baste decir que muchos ven como una grave debilidad la insistencia de la lingüística estructural en que el sentido, el significado, no debe ser tomado en cuenta en fonética. Es ciertamente verdad que, como modo de análisis lingüístico, la lingüística estructural de Saussure no parece haber logrado adelantar del ni-

vel de análisis relativamente bajo representado por la fonética, y se diría que está más o menos limitada a este campo.

En el uso que hace Lévi-Strauss de esta idea, en cambio, tenemos perfecto derecho, y hasta estamos obligados, a llevar adelante el punto si queremos de veras llegar a un entendimiento crítico de lo que Lévi-Strauss dice o no.

Ya hemos visto que la insistencia en la arbitrariedad de la cultura puede fácilmente llevar a una conclusión de lo más insatisfactoria, y tendré más que decir, dentro de poco, acerca de cuán insatisfactoria en realidad. Recordemos, sin embargo, que en su análisis de los orígenes de la cultura (definida como aquello que es arbitrario, en oposición a lo necesario) Lévi-Strauss no decía, por cierto, que la evitación del incesto fuese completamente arbitraria, en el sentido de ser a fin de cuentas sin sentido e inexplicable. De hecho, para Lévi-Strauss, como vimos, la creación de cultura es también la creación de lo último en significado, si por significado queremos decir el contenido, la experiencia subjetiva interna que pueden generar esos códigos culturales. Como estructuras, los sistemas de parentesco son arbitrarios por haber podido ser estructuralmente de otro modo, así como "manzana" es arbitrario porque también pudiera decirse *pomme*. Pero ya hemos visto que, dialécticamente hablando, y viendo la situación desde el punto de vista de la evolución diacrónica e histórica, los sistemas de parentesco o las estructuras sociales totémicas no son en absoluto arbitrarios sino necesarios. Como en el caso de las palabras, Lévi-Strauss ve como arbitrario su vínculo con el significado, pero

no lo que los une a otros sistemas de signos, tal como vimos que, histórica y etimológicamente hablando, un francés no está realmente en libertad de no decir *pomme*.

En resumen, pues, podemos decir que los códigos culturales son sólo arbitrarios a fin de cuentas *en la sincronía*. En la diacronía están determinados por la dialéctica materialista y son por tanto necesarios. Pero la antropología estructural es una ciencia de estructuras, y obedeciendo el principio de incertidumbre, no puede pretender estudiar la estructura *y* el contenido. Así, por ser parte del contenido de nuestra propia sociedad y de nuestra dialéctica, se resigna a estudiar sólo las estructuras de otras sociedades, de analizarlas —en otras palabras— sólo en la sincronía. En esta dimensión la antropología estructural nos da conocimiento *de*, no conocimiento *para*. La comprensión crítica, opuesta a la conciencia de arbitrariedad gratuita que de hecho obtenemos de ella, se encuentra sólo en el contenido y nunca en la forma. O sea que la conclusión final de Lévi-Strauss sobre la condición epistemológica de nuestro conocimiento de las sociedades primitivas coincide por entero con la de Durkheim y la de Mauss.

Pero veamos esto más de cerca, por un momento. ¿No convinimos en que la arbitrariedad pertenecía a este respecto sólo a lo sincrónico? ¿No serían posibles explicaciones genuinamente inteligibles en la diacronía —en otras palabras, en una antropología *histórica*, y no ya estructural?

Esto es perfectamente cierto. Pero hay que contestar señalando dos puntos. El primero es que, como hemos visto, el principio de incertidumbre

nos niega la diacronía y la sincronía, el sentido y el sinsentido. En segundo lugar, incluso el entendimiento real del contenido que nos otorga, por ejemplo de nuestra propia sociedad, es sólo en términos de la noción marxista de conocimiento, que identifica conocer con *estar involucrado en*. Los marxistas, como los estructuralistas, son a fin de cuentas antirracionalistas, ya que niegan nuestra capacidad de pensamiento independiente y desapegado. Si la verdad no puede ser objetiva, sino que ha de ser siempre ideológica o determinada por alguna otra cosa, sea la *conscience collective* o la dialéctica materialista, la verdad está siempre más cerca de lo que las mentes sencillas (entre las cuales se cuenta sin reservas quien esto escribe) llamarían error. Pues, como señalé en el capítulo sobre Marx y Lévi-Strauss, otorgar un papel independiente, desapegado y genuinamente crítico a la inteligencia arruinaría los dogmas básicos del materialismo dialéctico y abriría el camino a un retorno al positivismo comteano, o cuando menos a una clase de sociología que no concediera un papel primario a lo colectivo, o a la historia, o a la dialéctica, etc., etc. La suspensión de la crítica racional, tan patente en los regímenes políticos marxistas, se origina de hecho en el análisis sociológico de Marx y significa que, aun consideradas desde el punto de vista diacrónico, las explicaciones últimas de la realidad social tienen que aparecer como más o menos totalmente arbitrarias. No son arbitrarias en este caso por ser inmotivadas, sino porque están determinadas por factores que están más allá del alcance de la crítica racional considerada como empresa independiente y objetiva.

Esta reducción a la arbitrariedad final, sin embargo, no sólo afecta el análisis de la cultura como fenómeno social. También se extiende a la idea de naturaleza.

Ya hemos visto cómo aprovecha Lévi-Strauss la idea de naturaleza como base explicativa fundamental de la cultura. La naturaleza, en el sentido en que Lévi-Strauss usa el término, tiene dos significados principales. Primero, significa el mundo fenoménico tal como lo percibimos, excluyendo la cultura. Dicho de otro modo, la naturaleza es todo lo que está fuera de la cultura. Segundo, la palabra "naturaleza" se usa en el sentido de "naturaleza humana", particularmente al llevar adelante el modo durkheimiano de explicación sociológica y en las explicaciones finales y en apariencia reductivas del totemismo y el mito, y de hecho de la cultura en conjunto. De esta naturaleza humana es de lo que aspira a tratar *El pensamiento salvaje*. La naturaleza humana a la que se reducen los códigos culturales y en la que se basan es al fin y al cabo la naturaleza de la mente misma.

Ya hemos visto algunos de los sentidos en que Lévi-Strauss entiende la palabra "mente". A los lectores anglosajones les da la impresión de que Lévi-Strauss es una especie de neoplatónico o idealista que —un poco como el filósofo catalán medieval Ramón Llull— cree que todos los sistemas de filosofía y —más aún— todos los dogmas religiosos pudieran reducirse a unas cuantas sencillas operaciones lógicas mentales, y que una vez demostrado esto a la gente —aun infieles— quedaría claro cuáles serían estas categorías lógicas fundamentales o verdades finales. Ramón Llull, que a este respecto era

aún más dogmático que Lévi-Strauss —comprensiblemente—, sólo se le parece en su creencia en una lógica abstracta de la mente. Pero Lévi-Strauss, como hemos visto ya, no es en realidad ningún criptoidealista. Para él, la mente y la naturaleza son en última instancia uno. Ambas son partes naturales de la realidad y si hay verdad final en la mente, en el sentido de haber una imagen exacta de la realidad, es sólo porque la mente misma es un objeto real y material. No es ningún tipo de idealismo trascendental, como algunos han pretendido; de hecho es más bien un materialismo trascendental.

Esta relación recíproca entre naturaleza en la mente y naturaleza fuera de la mente vincula los dos usos de la palabra que apuntamos antes. La mente acaba por reducirse a la naturaleza porque Lévi-Strauss la ve como objeto natural, pero debemos advertir que —aparte la esperada reducción a fisiología cerebral— esta "mente" de que Lévi-Strauss habla es fundamentalmente *estructural*. El inconsciente lévistraussiano no se parece nada al de Freud. Es un inconsciente puramente estructural, formal, algo que estructura los fenómenos pero no los llena, en el sentido de darles contenido. El pensamiento salvaje, según Lévi-Strauss se afana en demostrar en el libro así llamado, es un agente estructurador y clasificador. No es lo que Freud habría entendido por esa expresión —un pensamiento, una mente, lleno de instintos primitivos.

Resumiendo la posición, podemos decir que para Lévi-Strauss la explicación reduce por último la cultura a la naturaleza en el sentido de que conduce todas las cadenas causales al mundo externo de la naturaleza (que incluye la dialéctica materialista)

o a la naturaleza interna psicológica, de la mente. Esta mente, como hemos visto, se exhibe en la constitución de los códigos que llamamos cultura. La cultura es por definición una estructuración arbitraria de signos arbitrarios y no refleja el contenido positivo de la mente (si lo hiciese, la cultura sería naturaleza, es decir necesidad) sino su *forma*. La realidad material, externa, determina no obstante el contenido y significado de estos códigos merced a un determinismo materialista marxista. Esta dialéctica es en última instancia tan inescrutable como la mente misma, ya que el conocimiento es, según la definición marxista, determinado por ella misma y no competente para funcionar independientemente de ella.

La dificultad con la posición de Lévi-Strauss, como con las de Durkheim y Mauss, por no mencionar a Marx y Comte, que exhiben los mismos síntomas de modo diferente, es la imposibilidad de ofrecer una explicación genuinamente *reductiva*. Acabamos de ver cómo la aparente reducción de la mente a circuitos cerebrales lleva exactamente al mismo callejón sin salida al que vimos a Lévi-Strauss conducido por su insistencia en la naturaleza arbitraria de los códigos culturales. En ambos casos parecía imposible la reducción a algún otro nivel de la realidad, por negársele contenido o sustancia al inconsciente —ya que el signo había de ser arbitrario en un caso y, en el otro, por ser la mente una entidad puramente formal— y porque el inconsciente era vaciado de todo excepto la estructura. Quienes pretenden que el estructuralismo conduce a una cadena infinita de explicaciones estructurales, se equivocan. Las explicaciones estruc-

turalistas, como se hallan en Lévi-Strauss, no llevan a cualquier parte sino que de hecho no llevan absolutamente a ninguna, ya que a fin de cuentas la mente y el sistema de signos que crea son arbitrarios, despojados de significado en términos finales. No carecen de sentido, es cierto, con respecto a otras realidades arbitrarias, esto es, al resto de la cultura, pero he tratado de mostrar que el equivalente lévistraussiano de la *conscience collective* de Durkheim es tan irreducible, inexplicable y cabalmente cuasimetafísico como lo más que hayamos encontrado en la obra de aquel gran predecesor. Las soluciones propuestas a las dificultades explicativas de Durkheim resultan no ser tales soluciones sino evasiones, empresas explicativas que resuelven determinada dificultad a costa de plantear otra en su lugar, muy parecida. Allí donde Durkheim y Mauss llegaban al término del camino con una emoción colectiva, Lévi-Strauss se detiene por completo con la mente salvaje y su creación, la cultura.

A decir verdad, esto no es una crítica a Lévi-Strauss. Lo es mucho más de las ciencias sociales en general, ya que, según señalamos al comienzo, una vez que Comte inventó la ciencia y le entregó los aspectos colectivos de la vida humana, fue inevitable que la cuestión central del estructuralismo que ahora tocamos, cuestión que estaba asimismo en el núcleo de las paradojas de Durkheim, a saber, la de la reducción psicológica, perturbase la teoría sociológica por siempre.

La cuestión estuvo presente, al menos implícitamente, en el nombre mismo que recibió la nueva ciencia. Comte, violentando la práctica gramatical aceptada al unir a un término latino una termina-

ción griega, implicaba que la creación de su cerebro sería la ciencia de la sociedad. Ahora bien, la sociedad es una abstracción. De ordinario, cualquier sociedad particular es identificada con una entidad geográfica y frecuentemente política y lingüística. En tiempos modernos se la iguala más y más con el Estado. Pero es entidad más abstracta que el Estado y no es tan fácil de definir. Se espera que todo el mundo entienda lo que significan frases como "la sociedad inglesa", pero al reflexionar se aprecia que las denotaciones específicas de tales términos no son nada sencillas. Términos como "Estado", "reino" o "país" son mucho más fácilmente inteligibles porque contienen —dentro, por así decirlo— los medios de su propia definición. "País" es claramente un término geográfico. "Reino" y "Estado" son términos de clara base política. Pero ¿cuál es el fundamento del término "sociedad"? Seguramente ni geográfico ni político sino sociológico. Y así hemos vuelto al punto de partida.

Sin embargo, hay otra dificultad, y acaso más seria, implícita en el término "sociología". Parece sugerir que la sociología es una disciplina distinta de, diríamos, la historia. Pero los historiadores siempre han estudiado sociedades, algunos usando métodos comparativos y analíticos notablemente parecidos a los de los llamados "sociólogos". Es claro que Comte no tenía la intención de que sus sociólogos fuesen una cepa nueva de historiadores. Los historiadores estudian el pasado; la palabra tiene —por usar un momento la jerga estructuralista— una intensa connotación diacrónica. Por su parte, la "sociología" tiene una connotación sincrónica igualmente acentuada. Sugiere que los sociólogos no

son historiadores porque a decir verdad el pasado no les interesa. Si no les interesa el pasado, entonces tiene que interesarles el presente y así, en conjunción con la concentración de la disciplina en la "sociedad" como estructura abstracta, la sociología fue predestinada por Comte a ser el estudio no histórico de una entidad abstracta que los historiadores venían tradicionalmente estudiando en el pasado, pero que la sociología era la única competente para manejar en el presente, y a lo mejor hasta en el futuro.

De modo que esta tendencia a ver la sociedad como estructura abstracta que trasciende la realidad y se mantiene en el presente —funcionalismo holista, en otras palabras— estaba contenida en el mismísimo solecismo con que fue bautizada la sociología. Poco habrá de sorprendernos, entonces, ver que el callejón sin salida teórico al que nos lleva el estructuralismo de Lévi-Strauss es en realidad apenas otro juego de permutaciones lógicas de las mismas paradojas teóricas —que la sociología estudia una realidad que es abstracta, y que explica un todo autosostenido que siempre cambia y que sólo se compone de partes individuales. No hay más que dos maneras de escapar de estas dificultades, y las dos significan abandonar de plano la sociología. Una posibilidad es volvernos historiadores y superar así el prejuicio sincrónico de la sociología; la otra es ser psicólogos y así disolver la abstracción que sólo los sociólogos pretenden ser capaces de comprender —la sociedad— en sus componentes, los seres humanos.

Tal reduccionismo psicológico completo es —y debe seguir siendo— anatema para la mayoría de los

sociólogos, puesto que, como actitud metodológica y teórica, amenaza con remplazar por completo su ciencia y reducirla a ser un departamento de la psicología. Lévi-Strauss y Durkheim podrán ser muy psicológicos en su actitud ante los fenómenos sociales, pero, como vimos, ni el uno ni el otro está dispuesto a llegar al fin y a reducir lo social y colectivo a lo psicológico e individual. Pero lo que pudiera ser una virtud a ojos de sociólogos ansiosos de defender su asunto, asediado por las demás disciplinas, acaso apareciera, a quien le importara más el valor explicativo final del enfoque sociológico, como un grave error, si no es que como un auténtico vicio intelectual. Los sociólogos aterrados seguramente pensarán que la otra posibilidad deberá ser algún género de actitud psico-analítica o conductista ante los fenómenos sociales, procedimiento que procurará reducir todos los fenómenos colectivos a términos de psicología individual. Según sostengo, se puede demostrar que el estructuralismo de Lévi-Strauss es una versión modificada de precisamente uno de estos modos reduccionistas de explicación, y que en realidad no pasa gran cosa de ser una forma de psicoanálisis a la que, con todo, no se le ha concedido ser reducida a realidades, es decir la naturaleza física e instintiva del hombre.

Una nota a Freud

Donde las explicaciones de Lévi-Strauss se reducen a la naturaleza, tal naturaleza es, como hemos visto, poco más que una idea abstracta; donde se reducen a la cultura, esta cultura es esencialmente

arbitraria. Su arbitrariedad procede del hecho de que es el producto de la conciencia colectiva que Lévi-Strauss, como Durkheim y Mauss en su *Clasificación primitiva,* no consiguió reducir a nada que fuera muy inteligible. Esta ininteligibilidad de los términos finales del sistema lévistraussiano es, con mucho, la crítica más perniciosa que puede hacérsele.

Mas si la cultura no fuese arbitraria, si el nexo entre signo y significado estuviera motivado, no existiría la gran solución de continuidad que Lévi-Strauss inserta entre naturaleza y cultura. La cultura sería vista como fruto del yo instintivo y no social del hombre, y los códigos culturales como el parentesco y la cocina se manifestarían como motivados por hondas corrientes instintivas y psicológicas. El resultado se volvería indistinguible de la actitud de Freud.

Si comparamos los escritos de Lévi-Strauss con los de Freud, salen a relucir un par de semejanzas notables, las cuales sugieren que Lévi-Strauss debe a Freud más que a ningún otro autor que hayamos mencionado hasta ahora. Las *Estructuras elementales del parentesco, El totemismo* y *El pensamiento salvaje* tienen todos un parecido estrecho y notable con el *Tótem y tabú* de Freud, y las enormes *Mitológicas* se diría que son, a fin de cuentas, *La interpretación de los sueños* refundida en un molde estructuralista.

Empecemos por *Tótem y tabú.* Freud sostiene que el totemismo se caracteriza por la adoración ritual de un tótem que es tabú (de ordinario un animal) y por un sistema de clanes exógamos. La intención de estos clanes es evitar el quebrantamien-

to de las leyes que prohiben el incesto, y el tótem para Freud es una fobia colectiva hacia un animal, que representa el padre primordial contra el cual se rebelaron los hijos a causa de su total dominio sobre las "madres". O sea que el totemismo constituye un paralelo cercano, en la psicología de los grupos, de las fobias a animales que a menudo se observan en niños pequeños. La regla de exogamia es el equivalente colectivo de las prohibiciones individuales del incesto subyacentes a la familia nuclear. La institución del totemismo como acontecimiento histórico representa una transición del salvajismo a la cultura porque implica represión y sublimación de instintos básicos y el establecimiento de medios sociales que las fomentan y proporcionan representación simbólica de los deseos incestuosos reprimidos a los que ahora se ha renunciado. Los hijos que se rebelaron contra el padre instituyen la evitación del incesto como medio de evitar los conflictos edípicos mismos que primero los empujaron a derrocarlo. Pero junto con esto también exaltan al padre rechazado como superego, en forma del tótem animal, rodeado de toda la ambivalencia que Freud identifica con la palabra "tabú".

La argumentación de Lévi-Strauss en sus *Estructuras elementales* es una versión invertida de esto. Freud, como vimos, sostenía que toda la cuestión del totemismo y la exogamia estaba en evitar relaciones incestuosas y sus conflictos edípicos concomitantes. La prohibición del incesto, los comienzos de la cultura humana, surgen del deseo fraternal de los hijos triunfantes de no ponerse a su vez en la posición de su padre exterminado, sobre todo con respecto a sus propios hijos. La renunciación, la

represión y la sublimación son los medios de vérselas con estos deseos incestuosos. El arte, la magia, la religión y la organización social son los resultados.

Pero según Lévi-Strauss la exogamia no existe porque los hombres deseen evitar el incesto, sino porque los hombres necesitan intercambiar hermanas. La transición de la naturaleza a la cultura llega a la humanidad cuando los hombres renuncian a sus propias mujeres y las intercambian por las de otros grupos. El resultado es un sistema de "signos" que genera nexos políticos y de parentesco que ofrecen una infraestructura social sobre la que pueden alzarse otros sistemas de comunicación, como los de las palabras, los bienes y servicios, etc. Dicho de otro modo, Lévi-Strauss analiza la exogamia en términos de su función para la estructura social. La evitación del incesto es el medio por el cual se realiza en la práctica el fin de la exogamia, fundada de hecho en la idea del trueque de hermanas.

Ya hemos visto que éste es un contrato social a lo Rousseau apenas disfrazado. El hombre abandona el estado de naturaleza —que significa incesto pero también aislamiento— a cambio de vínculos recíprocos de parentesco y de contactos sociales con otros hombres. Pero es claro que es también lo que Freud habría denominado una teoría *sobredeterminada* de la exogamia, puesto que es perfectamente compatible con la argumentación de *Tótem y tabú* y representa una causa determinante sociológica, consciente y funcional, en oposición a las causas psicológicas, inconscientes e históricas, discutidas por Freud.

Si por un momento dejamos el totemismo y nos volvemos a considerar las *Mythologiques* a la luz

	Profecía de que Edipo matará a su padre		dejado morir por el padre	Pregunta que no debe contestada, pero lo es ma de la Esfinge)
fal	Profecía de que Parsifal redimirá a su padre adoptivo, Anfortas	cuando ha encontrado la espada	deja morir a su madre	Pregunta que debe se cha, pero no lo es
ngrin	Profecía de que Lohengrin redimirá a Elsa		Else queda huérfana	Pregunta que no deb hecha, pero lo es
	Wotan profetiza que Sigfrido matará a su padrastro Mime	cuando ha hecho la espada	deja a su padrastro y lo mata	

o	Edipo casa con su madre porque no la reconoce	Edipo se condena con su madre; mata a su padre	Edipo se ciega; acaba pero maculado
fal	Parsifal permanece casto porque recuerda a su padre adoptivo	Parsifal se redime, y a un sustituto materno, Kundry, y cura a su padre adoptivo	"Los ojos se le abr Parsifal; empieza tont puro
engrin	Lohengrin casa con Elsa a condición de no ser reconocido	Elsa se condena, pero su hermano es redimido	
	Sigmundo muere porque reconoce a su hermana y casa con ella	Sigmundo es destruido, pero su hermana es salvada	
	Sigfrido muere porque no reconoce a su medio-	Sigfrido mata a su padrastro; es destruido, pero su medio-hermana Brunilda redime el	

de *La interpretación de los sueños,* toparemos con otro paralelismo muy claro entre los procederes de Freud y de Lévi-Strauss.

En la tabla anexa he puesto, en la hilera superior, las unidades anecdóticas básicas del mito de Edipo. Leídas de izquierda a derecha, representan la versión más sencilla posible de la historia y corresponden al modo como vimos a Lévi-Strauss presentar algunos mitos en el capítulo II. No es ésta la única representación del mito de Edipo que puede obtenerse de esta manera. En su *Antropología estructural,* por ejemplo, Lévi-Strauss propone otra, diferente. Con todo, la comparación de mi presentación aquí con los métodos de Lévi-Strauss en sus *Mitológicas* demostrará que este análisis es fiel a sus principios estructurales. Debajo del mito de Edipo, sirviéndole —en términos musicales— de "contrapunto", he puesto el mito de Parsifal como figura en el drama musical de Wagner. Al hacerlo he tenido en cuenta diversas indicaciones que hace Lévi-Strauss, sobre todo en su conferencia sobre los alcances de la antropología.

En vista de que los signos que constituyen los mitos son puramente estructurales y sus relaciones lógicas son el único significado que pueden llevar, se sigue que una versión lógicamente invertida del mito de Edipo es justamente tan posible como una versión musicalmente invertida de —digamos— el tema del *Arte de la fuga* de Bach. La afinidad lógica entre música y mito significa que aunque usen diferentes sistemas de unidades significantes, ambos son estructuralmente muy parecidos y así la representación tabular que he ofrecido de los mitos es una "partitura" en la que la "melodía" —la histo-

ria— se lee diacrónicamente de izquierda a derecha, y la "armonía" —los contrastes lógicos— se lee sincrónicamente de arriba abajo. Así, el motivo de la pregunta en Edipo (el enigma de la Esfinge) pregunta que no debiera ser contestada, pero lo es— es el opuesto exacto de la situación que encontramos como elemento más importante en la leyenda de Parsifal: una pregunta que debiera ser formulada (por Parsifal al rey herido), pero que no lo es. Precisamente como contestar el enigma de la Esfinge lleva a Edipo de cabeza al desastre, así el no plantear la pregunta (cuya formulación, según la profecía, sanaría al rey) conduce a Parsifal a una situación en que de repente vuelve en sí y se redime.

En la tabla he agregado la posibilidad de hallar otra permutación estructural de la misma idea en el *Lohengrin* de Wagner, donde otra vez tiene importancia decisiva una pregunta en el desarrollo del drama. En la leyenda de Lohengrin encontramos una pregunta que no debiera ser formulada, pero lo es: Elsa pregunta a Lohengrin su nombre y linaje —lo cual es de distintos modos una inversión lógica del elemento de la pregunta tanto en Edipo como en Parsifal.

El lector habrá notado que el análisis estructural de estos mitos y el cuadro anecdótico que ofrezco son exactamente análogos a los que reproduje de las *Mitológicas* de Lévi-Strauss en las pp. 82 ss. Notará también, releyendo, que hay algo muy freudiano en los mitos en cuestión. De hecho, parecen un notable ejemplo de la bien conocida identificación psicoanalítica de serpientes o carnívoros salvajes con el pene. Espero que al lector no le parezca que he sido parcial o injusto en mi elección de los tres

mitos. Si se toma la molestia de hojear las *Mitológicas,* hallará que casi todos los mitos parecen narrados por alguien muy enterado de los aspectos más abstrusos de la teoría psicoanalítica del simbolismo onírico. El primer volumen de las *Mitológicas, Lo crudo y lo cocido,* empieza con el "mito de referencia", que no habla más que de incesto y cópula/castración (aves que le comen el trasero al héroe, etc.). El segundo volumen, *De la miel a las cenizas,* empieza con una serie de mitos que ilustran el tema anal-sádico de la equivalencia de alimento y excremento. *El origen de las maneras de mesa,* el volumen tres, comienza con la identificación de los "cuerpos celestes" con las partes de cuerpos demasiado humanos, del modo que conocemos por la literatura psicoanalítica.

El lector habrá conjeturado que elegí el mito de Edipo como "melodía" principal de esta polifonía de mitos por ciertas razones: el deseo de contrastar lo más rotundamente posible las actitudes lévistraussiana y freudiana ante el fenómeno en cuestión. Para Lévi-Strauss, según hemos visto, los mitos del cuadro son variaciones estructurales sobre un tema cuya significación última, tal como sugiere en su análisis del mito de Edipo en la *Antropología estructural,* es resolver contradicciones lógicas surgidas de la que es, cómo hemos visto, la oposición básica: entre naturaleza y cultura.

Pienso que a Freud le habría gustado el análisis tabular que ofrecí. La inversión estructural del mito de Edipo con respecto al de Parsifal es exactamente lo que sería de esperarse de sus análisis de sueños y síntomas histéricos. Incluso en su *Interpretación de los sueños* Freud señala la importancia

de precisamente este género de inversión lógica: "La inversión, o transformación de una cosa en su opuesto, es uno de los medios representativos más favorecidos por el trabajo onírico, y susceptible de empleo en las direcciones más diversas."[1]

Pero la analogía que Freud siempre tiene presente es la que compara sueños o mitos con literatura, no con música. A Freud no le interesan las propiedades estructurales de los mitos en el grado que vemos en Lévi-Strauss. En consecuencia, no es sorprendente que no compartiera la noción del antropólogo francés tocante a la profunda similitud que enlaza mito y música. Para Freud, procesos estructurales como el de inversión lógica no interesan más que por revelar los medios empleados por la mente para alcanzar ciertos fines. En el caso de los sueños y de las fantasías colectivas que llamamos mitos, tales fines son la expresión de pensamientos reprimidos y latentes en un contenido manifiesto deformado. El análisis de los mitos y los sueños era para Freud como descifrar algún texto extraño, escrito en caracteres desconocidos. La inscripción desconcertante corresponde al contenido manifiesto del sueño o el mito por lo general, como en el caso de la mayor parte de los mitos de las *Mitológicas,* enteramente fuera de las lindes del sentido común. El proceso de traducción corresponde al de sacar a la luz los pensamientos latentes subyacentes que invariablemente no tienen nada de ininteligibles. En el caso de los mitos que hemos conside-

[1] Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Freud, vol. IV, p. 327.

rado, es evidente que Freud consideraría el mito de Parsifal, sin más, como una de esas inversiones que aprendió a esperar, gracias a su análisis de los sueños. Los ejemplos de Lohengrin y del *Ring*, que no dejan de exhibir frecuentes incidentes de identidades escondidas, enlaces incestuosos, preguntas y respuestas, serían tratados por Freud como otras deformaciones posibles del mito básico de Edipo, basado por su parte en los deseos humanos, latentes y reprimidos, de cometer incesto y deshacer la creación de la civilización acerca de la cual Freud teorizó en las páginas de *Tótem y tabú*.

Pero otra vez aquí Freud y Lévi-Strauss, aunque en apariencia opuestos en su actitud hacia los mitos, en realidad están muy cerca. Tal como vimos, para Lévi-Strauss el mito es en último análisis cuestión de reconciliar las contradicciones entre naturaleza y cultura y, lo mismo que el totemismo, la cocina, el parentesco y mil cosas más, refleja la interacción fundamental de naturaleza y cultura en el mundo. Pero para Freud el sueño y el mito desempeñan precisamente el mismo papel, si por naturaleza entendemos el ello, lo animal, lo material y lo reprimido, y por cultura entendemos el superego, la ley moral, lo humano y espiritual. Ambos son deterministas que ven la naturaleza —Lévi-Strauss como idea abstracta, Freud como lo inconsciente e instintivo— como aquello que proporciona causas determinantes a las que se reducen sus respectivas explicaciones.

Estas observaciones también se aplican al asunto del totemismo. Para Lévi-Strauss, la naturaleza desempeña un papel sobresaliente en el totemismo; dos papeles, a decir verdad. Primero, como el siste-

ma de signos usado por el lenguaje del totemismo para representar y definir grupos sociales, y segundo, como base de los procesos inconscientes de ordenación de la mente, que clasifican la naturaleza y la cultura del mismo modo para producir una serie homóloga de categorías. Pero aquí también la teoría de Freud está en verdad más cerca de Lévi-Strauss de lo que parecería superficialmente —punto de particular importancia en vista de que, para muchos, las explicaciones lévistraussianas del totemismo en *El pensamiento salvaje* son de lo más típicas de su metodología entera y completamente representativas del estructuralismo en la antropología.

La fobia colectiva freudiana hacia los animales también otorga a la naturaleza un papel director; la especie animal simboliza al padre derribado o, en otras palabras, al superego. Pero el superego tiene en la psicología social de Freud una parte análoga a la del lenguaje totémico en el análisis seudolingüístico de Lévi-Strauss. Para Freud, el superego representa la sociedad, es el depósito de los valores colectivos, en especial en el caso del totemismo, donde simboliza y ensalza la preeminente prohibición moral del incesto. El grupo, en este caso el clan totémico, lo es merced a su superego compartido, el tótem, la representación del padre primordial. Usando el lenguaje del análisis de los sueños, podría decirse que el tótem es el contenido manifiesto, deformado de modo naturalista, de un sistema de simbolismo social cuya intención es la prohibición del incesto y el sostenimiento de la identidad de los clanes que se ligan por matrimonios. Expresada en estos términos, la teoría de Freud es idén-

tica a la de Lévi-Strauss, salvo que donde Freud tiene un sistema simbólico, Lévi-Strauss pondría un lenguaje —suponiendo este último para connotar unidades significantes arbitrarias.

Esto nos conduce al meollo del asunto de las semejanzas entre estos dos analistas de la mente. Donde en la teoría del psicoanálisis hallamos un *contenido* latente que depende a fin de cuentas de los instintos, en el estructuralismo de Lévi-Strauss encontramos una *estructura* inconsciente que, en último análisis, es determinada por la lógica de la naturaleza impuesta a los circuitos cerebrales. Así, Lévi-Strauss rechaza inevitablemente la noción de un simbolismo de significados latentes, en favor de un lenguaje de estructuras profundas. La mente es vaciada de todo contenido que no sea en primer lugar fruto de tales estructuras. Los mitos son memorables porque en última instancia la mente es musical.

Varios autores, como H. Stewart Hughes en *The Obstructed Path,* han apuntado la tendencia de los intelectuales franceses a desexualizar el psicoanálisis cuanta vez se lo encuentran. El estructuralismo de Lévi-Strauss es, justo, una de estas versiones higiénicamente deslibidinizadas del freudismo.

Tanto Freud como Lévi-Strauss parten de una creencia en el primado del inconsciente, sólo que donde uno hace este inconsciente individualista e irracional, el otro lo hace colectivo y racional, y se diría que sustituye la libido de Freud por el *cogito* de Descartes. Donde para Freud está ante todo el cuerpo con sus instintos, para Lévi-Strauss está la mente. Es una mente que refleja la naturaleza y es creada por ésta, sin duda, ni más ni menos que

como en los mitos y el totemismo es a su vez reflejada en la naturaleza. Con todo, esta naturaleza en que descansa es, para Lévi-Strauss, poco más que un principio abstracto. A decir verdad, sería difícil no recordar que desde el punto de vista de Freud semejante noción filosófica y abstracta del mundo natural parecería darle todas las características de lo ideal y lo cultural.

Estructuralismo y cibernética

Sin embargo, no creo que fuese nada propio ni atinado concluir un estudio del estructuralismo de Lévi-Strauss con el aserto de que lo malo es que sea francés, y así misteriosamente impermeable a las revelaciones del psicoanálisis. Es claro que esto no basta. De lo que hay que dar razón es de la particular trasformación que las ideas de Freud han sufrido en manos de Lévi-Strauss. Decir que los franceses sienten particular aversión hacia los barbarismos del psicoanálisis —la teoría de la libido, pues— bien puede ser verdad, considerando a los franceses, cual debemos, como la gente más civilizada de Europa; pero esta explicación, sin más, no es suficiente.

Si seguimos a Lévi-Strauss y consideramos su estructuralismo como un mito, podemos abordar la cuestión preguntando por qué el mito es como es. Aquí la única dificultad es que un enfoque estructuralista ante el mito estructuralista no nos llevará muy lejos, por ser precisamente el estructuralismo aquello que deseamos analizar. Un análisis estructural del estructuralismo es, como ya apunté en mi

prefacio, un empeño harto tautológico y que ha sido repetido con tal frecuencia que otro intento resultaría de lo más indeseable. Por mi parte —y aquí el autor tiene que mostrar al fin su juego—, prefiero un enfoque psicoanalítico del mito estructuralista.

Los mitos, como el estructuralismo, son fantasías colectivas. Estas fantasías son básicamente comparables a los sueños, cuyas leyes de formación y funcionamiento obedecen. De esta suerte el mito es una realización de deseos que elabora pensamientos latentes inconscientes bajo la cubierta deformadora y engañosa de un contenido manifiesto. Ahora bien, ya he discutido el contenido latente del estructuralismo de Lévi-Strauss. Se trata, como vimos, de un freudismo deslibidinizado, de un psicoanálisis cartesiano. Lo que falta explicar, pues, no es el contenido latente, que confío en haber puesto en claro, ni siquiera la realización de deseos, que es evidentemente una denegación de la libido (esto es, su represión, una de las realizaciones de deseos más comunes), sino más bien los aspectos superficiales del estructuralismo, su *contenido manifiesto*.

Norbert Wiener, en el primer capítulo de su memorable libro *Cybernetics*, señala que desde 1700, más o menos, cada siglo ha estado dominado por determinada revolución científica, y por formas tecnológicas, económicas e ideológicas vinculadas a ella. En el caso del siglo XVIII, la revolución científica fue la de la física newtoniana. La innovación tecnológica correspondiente fue el reloj de péndulo, fundado como está en las leyes del movimiento y la revolución ideológica que la acompañó fue el mercantilismo, pues la aparición de cronómetros

náuticos precisos tuvo capital importancia en el desenvolvimiento del comercio dieciochesco.

Si el siglo XVIII fue la gran época de la mecánica newtoniana, el XIX fue la de la termodinámica clásica, y los hombres de ciencia que le asociamos, como Carnot, Boltzmann y Joule, contribuyeron todos significativamente a la nueva ciencia. Tecnológicamente, fue la edad de las grandes máquinas termodinámicas, de la máquina de vapor, cuya trascendencia fue tan inmensa y que representó para el comercio y la industria del XIX lo que el cronómetro en el XVIII. Ideológicamente, el siglo XIX, época de la termodinámica, estadística, vio el nacimiento de filosofías "estadísticas" y el interés en el hombre medio atestiguado por el surgimiento del socialismo y las revoluciones de 1830 y 1848.

El siglo XX, según Wiener, es la era de la cibernética, definida como ciencia de la comunicación y el control en animales y máquinas. Su máximo logro tecnológico es la computadora, que es para nuestro siglo lo que la máquina de vapor para el pasado y el mecanismo de relojería para el XVIII. Desde el punto de vista económico, basta pensar un momento en el tremendo efecto de las computadoras y la computerización sobre los negocios y la defensa en los tiempos modernos. Hablando ideológicamente, me parece que nada corresponde más de cerca a la revolución cibernética en la ciencia que el estructuralismo. De hecho, el propio Lévi-Strauss admite que el estructuralismo en las ciencias sociales es apenas una pequeña parte de una ciencia, más vasta y general, de la comunicación, por su parte uno de los dos aspectos principales de la cibernética de Wiener.

En los mitos o fantasías colectivas, como en los sueños, el contenido manifiesto tiene que desempeñar una función decisiva. En el caso del estructuralismo, los aspectos cibernéticos que se manifiestan en una insistencia abrumadora en los sistemas de comunicación (de ahí los enormes préstamos tomados de la lingüística estructural) y en la tendencia a considerar la mente como si fuese una computadora o máquina lógica, hacen que el contenido latente —el psicoanálisis desexualizado— sea presentado de manera que resulte muy aceptable en virtud de su gran proximidad, ideológicamente hablando, a una rama de la ciencia moderna que es nueva, prestigiosa y de la máxima importancia política y económica. Otra función provechosa es que el deseo de tratar la mente como un mecanismo cibernético da por su lado al cumplimiento inconsciente de deseos, permitiéndole establecer un completo divorcio entre la mente y el cuerpo y pareciendo descartar realidades físicas como instintos y pulsiones inconscientes. Mientras más lógica y estructural se demuestre que es la mente, más se asemejará a la maravilla tecnológica de los tiempos modernos, la computadora.

El antropólogo ecuménico

Acaso el estructuralismo sea el ejemplo más evidente de pensamiento sociológico contemporáneo que echa mano de los arreos de la cibernética para sus propios fines, pero en todo caso no es el único. También Talcott Parsons debe algo a la nueva ciencia de la cibernética, pero de naturaleza más

fundamental en su caso. Incluso podría darse un paso más y afirmar que toda la sociología del siglo XX está en honda armonía con el punto de vista cibernético, precisamente del modo como, siguiendo a Wiener, propuse que el mercantilismo del XVIII o el socialismo del XIX podían verse en armonía con las revoluciones científicas de aquellos años. Al discutir el problema de la reducción en la explicación sociológica señalé que, empeñado en ser algo diferente del historiador y del psicólogo, el sociólogo tenía que recalcar los aspectos colectivos y sincrónicos de su asunto. Esto lo condujo a inventar la idea de una entidad abstracta llamada "sociedad" y a verla como un todo funcional y autosustentado en gran medida, irreductible a sus partes —seres humanos— o a su pasado —la historia. En la primera mitad de este siglo, tal actitud ante la sociedad halló inspiración en lo que se conoce por "analogía organísmica". Fue el uso del concepto, tomado de la biología, de entidades biológicas autorreguladas y homeostáticas que se conducían de un modo claramente explicable por la teoría funcionalista. Ya vimos que la teoría sociocéntrica de la sociedad, de Durkheim, es casi indistinguible de esto. Se trataba, como vimos, de una actitud hacia la sociedad que la veía sobre todo en términos de sincronía, de propio sostenimiento, y que explicaba las instituciones sociales en términos de cómo contribuían a la persistencia del todo social. Sin embargo, después de 1950 y del surgimiento de la cibernética como ciencia de la comunicación y el control, resultó claro que la noción cibernética de autorregulación, y en particular la idea de mecanismos de retroalimentación negativa, era aún

más pertinente para la sociología que la idea biológica, organísmica. Por cierto que la segunda había sido el ejemplo más patente y frecuente de la primera. Los organismos biológicos están construidos como mecanismos autosustentados de acuerdo con principios cibernéticos, y lo que hizo la nueva ciencia de Wiener fue permitirnos generalizar y cuantificar los sistemas de comunicación y control subyacentes a todos los procesos autorreguladores. No es nada raro que Parsons recogiera la idea y aplicara nociones manifiestamente cibernéticas a la sociedad. Sin duda Durkheim habría hecho otro tanto, de haber vivido medio siglo más tarde.

La insistencia en lo colectivo, en oposición a lo individual, y en lo presente, en oposición a lo pasado, es la esencia de la moderna sociología. Conduce, como acabamos de ver, a una visión intrínsecamente cibernética de los fenómenos sociales. Lévi-Strauss, como sociólogo del siglo xx, y no del xix, está muy afectado por esto, más que por la actitud marxista que es el equivalente de la revolución termodinámica y estadística en el pensamiento científico del siglo pasado. En consecuencia la base de su sociología es funcionalista, como pasaba con la de Durkheim y pasa con la de Talcott Parsons. Su análisis del parentesco es básicamente funcionalista en virtud de que explica los sistemas de parentesco en términos del control y comunicación de mujeres entre grupos de hombres. La idea explicativa clave, la evitación del incesto, es tomada de Freud para mostrar cómo lleva a una función social positiva —la de crear nexos recíprocos de parentesco entre personas de otro modo aisladas. El totemismo es analizado en términos de su función

para la comunicación y el control dentro del grupo social —la de definirlo y crear un lenguaje en que expresarlo. Todos los demás códigos sociales que deslinda son explicados del mismo modo, y en *Mythologiques* su gran análisis del mito lo acerca a las conclusiones de Parsons en *The Social System,* pues ambos parecen concluir que el fundamento psicológico de la sociedad consiste en un vasto sistema de ideas entrelazadas que se apoyan mutuamente.

Pero la sociología contemporánea no es nada más de inspiración cibernética; tiene, como sostuve al principio de este libro, temperamento escolástico. Señalé cómo los escritos de Talcott Parsons podían compararse con los de Sartre y ser vistos ambos como autores posclásicos, sintéticos, interesados en la producción de compendios didácticos de sociología. Algo muy parecido pudiera decirse de las últimas obras de Weber y Pareto (que por lo demás pertenecían incuestionablemente a la fase clásica) y de otros sociólogos modernos menos importantes, como Merton, Shutz y quizá hasta Gouldner. Todos estos sociólogos manifiestan en mayor o menor grado las características del escolasticismo: academicismo, apoyo en teorías clásicas, deseo de síntesis y de explicación sistemática, uso de una jerigonza sólo inteligible a los iniciados, cuidados pedagógicos y así sucesivamente.

La sociología de Lévi-Strauss difiere menos de estos esfuerzos escolásticos de lo que pudiera parecer por encima. Al aludir a la base común, cuasicibernética, de las sociologías tanto de Parsons como de Lévi-Strauss, y al anotar las similaridades entre Talcott-Parsons y Sartre y la importancia del último

para Lévi-Strauss, expuse ya ciertas razones de sospechar que este último acaso esté relacionado con la corriente principal de la sociología moderna más de cerca de lo que muchos advierten. Pero si el escolasticismo de Talcott Parsons es sintético, el enfoque de Lévi-Strauss será lo que yo llamaría "ecuménico". Poner en claro este punto servirá de excelente excusa para compendiar los frutos de nuestro repaso de su sociología teórica.

Si contemplamos el primer punto que consideramos, lo que por conveniencia pudiéramos llamar la primera paradoja de Durkheim, recordaremos que atañía al origen histórico del hecho social. La paradoja puede ser explicada así: la sociedad se compone de una conciencia colectiva. Ésta se trasmite por socialización, y la socialización se trasmite por la conciencia colectiva. Con todo, la conciencia colectiva tuvo que tener un comienzo.

Lévi-Strauss resolvió esta paradoja recurriendo a una teoría estilo Rousseau de un contrato social estructural, con lo cual los hombres empezaron a trocar hermanas y a evitar el incesto por razones reducibles en resumidas cuentas a causas naturales. Aquí el problema fundamental, la derivación de la cultura a partir de la naturaleza, es resuelto usando la noción saussureana de la naturaleza arbitraria del signo lingüístico, extendida por Lévi-Strauss a todas las representaciones colectivas. La contradicción fundamental a la que, según insiste Lévi-Strauss, se reducen todos los mitos es la existente entre naturaleza y cultura, y también sus propios mitos estructurales pueden verse como intentos de resolverla.

La segunda paradoja de Durkheim estaba lógica-

mente relacionada con la primera. El lector recordará sin duda que rezaba más o menos así: todo pensamiento individual deriva de la conciencia colectiva. Pero la conciencia colectiva existe sólo en mentes individuales. No obstante, la conciencia colectiva no puede ser reducida al contenido de mentes individuales.

La solución lévistraussiana a esto, ceñida de cerca a la de la paradoja anterior, consistió en recurrir a la lingüística estructural en pos de un medio de escape. Aquí los aspectos colectivos de la *conscience collective* fueron explicados por reducción a una uniformidad fisiológica entre los hombres, y la naturaleza arbitraria y aparentemente inexplicable de las representaciones colectivas por referencia a procedimientos de pensamiento, inconscientes pero racionales. Aquí se mostró que la cultura se reducía a la naturaleza, esta vez en el cerebro.

La tercera paradoja decía que el principio subyacente a la conciencia colectiva era un consenso normativo inmutable. Sin embargo, la conciencia colectiva sufre cambios. Una vez más la lingüística estructural suministró la distinción de sincronía y diacronía, código y mensaje, que permitió a Lévi-Strauss resolver el problema mostrando que el consenso normativo de Durkheim sólo concernía a representaciones colectivas entendidas como código, no como mensaje.

Por último, la cuarta paradoja, que afirma que la sociología es una ciencia positiva, pero que debe tener presentes los valores tanto de la sociedad como del sociólogo, la aborda Lévi-Strauss definiendo que el papel de los valores está en la diacronía y el del positivismo en la sincronía.

En cada caso de éstos, el enfoque de Lévi-Strauss se caracteriza por una solución ecuménica, ya que, a diferencia de Sartre o Talcott Parsons, Lévi-Strauss permite que cada uno de los elementos reconciliados persista entero y en gran medida inalterado en la plenitud de su poder explicativo. Lévi-Strauss sostendría que el marxismo no es comprometido por el durkheinismo, en su uso de uno y otro para resolver las paradojas tercera y cuarta. En cada caso, al materialismo dialéctico se le deja hacer aquello para lo cual mejor se presta, a saber, explicar el cambio social en el caso de la tercera paradoja, y definir el sentido y el alcance de los valores, por no mencionar su exacta identidad, en el caso de la cuarta. Además el positivismo durkheimiano no es socavado, en modo alguno, por el mero hecho de ser restringido a la sincronía. Durkheim mismo admitía gustoso la competencia de la historia y de otras disciplinas en la explicación del cambio social, y todo lo que Lévi-Strauss necesita pretender haber hecho es apreciar el auténtico alcance explicativo del durkheimismo y formularlo de manera particularmente provechosa.

La posición teórica de Lévi-Strauss comprende pues, y sin coerción —por decirlo así—, el positivismo durkheimiano así como la dialéctica marxista, a Marcel Mauss así como a Ferdinand de Saussure, a Roman Jakobson y a Jean-Jacques Rousseau, tanto valores subjetivos como verdades objetivas, sistemas de representaciones colectivas normativas así como fuerzas sociales combatientes, cambiantes y dialécticas, conciencia e inconsciente, naturaleza y cultura.

Un sistema de explicación sociológica que Lévi-

Strauss cree análogo al mito se vuelve con ello un cuerpo de dogma mítico, un credo estructuralista. Cada una de las grandes divisiones de la doctrina socioantropológica halla su lugar en una iglesia cabal, católica y de fijo apostólica, y todos los creyentes pueden reconciliarse.

La antropología estructural, que está hoy en la cumbre de la boga y que se originó en la era escolástica —o sea la última— del pensamiento sociológico, necesita, para lograr cualquier cosa, una complexión teórica comparable a la de la otra gran ortodoxia de la sociología moderna, el parsonianismo.

A fin de alcanzar esto deberá demostrar que está en condiciones de vencer las dificultades que impidieron a Durkheim alcanzar explicaciones finales, y que es adaptable al marxismo y a los hechos del cambio social moderno. Debe dar razón de sí misma en términos de sus propias categorías explicativas y estar presta a aplicarse los dogmas que usa contra todas las demás formas de pensamiento y sistemas de explicación. Finalmente, debe ser capaz de dar explicaciones reductivas de la cultura y conseguir resolver la última y máxima contradicción de todas: la ecuación de cultura y naturaleza. En una palabra, la antropología estructural debe ser ecuménica.

Hoy por hoy, el análisis estructural de Lévi-Strauss es muy discutido. Su permanencia como movimiento intelectual depende probablemente de su originalidad, de la hondura de su visión y de la vastedad de su síntesis. Tal vez sobreviva como una adición permanente al entendimiento humano, particularmente en los campos de la antropología y la

sociología. O a lo mejor, luego de pensarse mejor las cosas, llega a ser tenido por poco más que una herejía cartesiana en la historia del psicoanálisis, una nota, incorregiblemente francesa, al calce de Freud.

BIBLIOGRAFÍA

Algunos trabajos principales sobre el estructuralismo de Lévi-Strauss, con comentarios.

R. Barthes, *Éléments de sémiologie* (París, 1965). Útil introducción a algunas de las ideas que constituyen el trasfondo del estructuralismo.

G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss* (París, 1961). Interesante ojeada a las ideas, no muy interesantes, de Lévi-Strauss acerca del arte y la cultura en general.

W. Desan, *The Marxism of Jean-Paul Sartre* (Nueva York, 1965). Indispensable guía a la larga y casi ilegible *Critique de la raison dialectique* de Sartre, que Lévi-Strauss discute en los capítulos finales de *La pensée sauvage*.

M. Glucksmann, *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought* (Londres, 1974). Libro difícil pero útil, que discute también a Louis Althusser.

Hayes y Hayes, reds., *Claude Lévi-Strauss — The Anthropologist as Hero* (Massachusetts, 1970). Libro de ensayos desiguales, unos cuantos de los cuales merecen estudio.

R. Jakobson y C. Lévi-Strauss, "'Les chats' de Charles Baudelaire", *L'Homme, 2,* pp. 5-21 (1962). [Trad. esp. en R. Jakobson, *Ensayos de poética,* FCE.]

E. Leach, *Lévi-Strauss* (Londres, 1970). Escrito señaladamente desde el punto de vista de la antropología social británica, contiene, pese a su brevedad, un emocionante recorrido estructuralista por la mitología griega.

C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (París, 1967). Obra enorme y altamente técnica; sólo puede recomendarse a expertos o masoquistas.

C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (París, 1973). Es más un libro de viajes que un tratado sociológico, pero da mucha idea de Lévi-Strauss como filósofo y *littérateur* francés.

C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui* (París, 1962). [Trad. esp., *El totemismo en la actualidad,* FCE.] No pasa de ser un ensayo preliminar a la obra siguiente.

C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (París, 1962). [Trad. esp. *El pensamiento salvaje,* FCE.] Libro que fue muy difícil traducir a otros idiomas y que acaso derrote al lector al primer intento. Si insiste, descubrirá que es la obra maestra de Lévi-Strauss, sea lo que fuere lo que su estructuralismo signifique.

C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit* (*Mythologiques I*) (París, 1964). [Trad. esp. *Mitológicas.* I. *Lo crudo y lo cocido,* FCE.]

C. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres* (*Mythologiques II*) (París, 1967). [Trad. esp. *Mitológicas.* II *De la miel a las cenizas,* FCE.] Son éstos los dos primeros volúmenes de las inmensas *Mitológicas* de Lévi-Strauss, obra ardua, se vea como se quiera. Aquí el freudismo del estructuralismo lévistraussiano está apenas disfrazado y se manifiesta con especial claridad al principio del segundo volumen.

C. Lévi-Strauss, dos ensayos en *Twentieth Century Sociology* (Gurvitch y Moore, reds.; Londres, 1968). Estos ensayos revelan lo que Lévi-Strauss le debe a Durkheim.

O. Paz, *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo* (México, 1967). Dice más de Paz que de Lévi-Strauss.

ÍNDICE

Prefacio 9

I. *Orígenes en Comte, Durkheim y Mauss* 11

Propósitos de este libro 11
La sociología como religión. . . . 16
Durkheim 29
Mauss 38

II. *La cultura como lenguaje* 45

Parentesco 46
Totemismo 60
El mito 75
La analogía lingüística 94

III. *Lévi-Strauss y Marx* 98

Código y mensaje 99
El marxismo de Lévi-Strauss 106
Durkheim y Marx 112

IV. *El debate con Sartre* 115

Sartre y Talcott Parsons 116
Positivismo estructural 118
El principio de incertidumbre de las ciencias sociales 122
La historia como código 130
Ciencia social y valores sociales . . . 134

V. *Lévi-Strauss y Freud*. 138

El mito estructuralista 138
Reductio ad absurdum 143
Una nota a Freud 154
Estructuralismo y cibernética 167
El antropólogo ecuménico 170

Bibliografía. 179

Este libro se acabó de imprimir el día 30 de Mayo de 1983 en los talleres de Offset y Encuadernación Recta, S. A. Calle de Balboa No. 503, México 13, D. F.
Se tiraron 3,000 ejemplares